رائد السمهوري

نقد الخطاب السلفي

(ابن تيمية نموذجاً)

طوى

Book: Naqd Alkhetab Alsalafy
الكتاب: نقد الخطاب السلفي
Author: Raed Al-samhouri
المؤلف: رائد السمهوري
First Edition: 2010
الطبعة الأولى ٢٠١٠
All rights reserved
حقوق الطبع محفوظة ©

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن
TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED
19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDOM
Email: tuwa@london.com
Tel : 00966505481425 - 009662108111
التوزيع : منشورات الجمل
تلفون وفاكس: ٦٦٨١١٨ ١ ٠٠٩٦١،
ص.ب: ٥٤٣٨/١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

All rights reserved. Except for brief quotations in a review, this book or any part thereof, may not be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means; electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

إهـــداء

إلى الذين يحملون ما أحمل من الهم والقلق من أجل نهضة هذه الأمة
إلى الذين تحررت عقولهم من قيود التقليد والتبعية
وقلوبهم من سطوة الوهم والخرافة
وضمائرهم من سلطان تقديس الأشخاص وأفهام البشر
إلى الذين يعرفون للعقل موضعه
وللإنسانية كرامتها
وللإسلام معناه
أهدي هذا الجهد المتواضع

رائـــد

بين يدي الكتاب

الحق أني لم أكن أعلم بالتحديد إلى أين ستؤدي بي قراءتي لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى، فلقد دخلت عالمه حريصاً على الحياد ما وسعني الجهد، وكان لقراءتي له أسباب متعددة كان أبرزها احتكاكات جرت بيني وبين بعض الإخوة ممن إذا ناقشتهم سردوا لك أقوال ابن تيمية مؤيدين بأقواله آراءهم، في موضوعات عدة، لاسيما مسألة التعامل مع المخالف.

غير أن قراءتي وبحثي تشعب إلى أكثر من موضوع، وبقي في الذهن موضوعات أخرى أحسب أنها بحاجة إلى بحث، ولكني وبعد أن أنهيت البحث في هذه الأقسام الأربعة التي ضمنتها كتابي هذا؛ أصابني ـ لا أخفي سرًّا ـ ما يصيب آكل الطعام الواحد حين يديم أكله مدة طويلة، فشعرت بالملل، واقتصرت على ما ستراه في هذا الكتاب فقط. حتى يتجدد نشاطي مرة أخرى ـ لعل وعسى ـ فأكتب ما أرجو الكتابة عنه، فإن شيخ الإسلام بحر خضم.

وبعد أن انتهيت من الكتابة بدا لي أن أجمع ما كتبت من تلك الموضوعات المختلفة ـ والتي كان كل منها بحثاً منفرداً في الأساس ـ في مؤلّف واحد ارتأيت أن أسميه:

نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجاً)

وحين أقول: الخطاب السلفي؛ فإنما أعني حزمة من المفاهيم والأدوات المستخدمة في النظر إلى النص الديني وإلى الواقع يعبَّر عنها بخطاب لغوي أو بسلوكيات وردود أفعال وتعامل وطريقة في الحياة، تلك المجموعة من الأدوات والمفاهيم والإجراءات ينسبها أصحابها إلى (السلف)، فهو نقد لخطاب منتسب للسلف، ولا أعني بهذا النقد بالضرورة السلف أنفسهم.

على أن مصطلح (السلف) لا يخلو من إشكال؛ ذاك أن لكل طائفة من المسلمين (سلفاً) تنتمي إليه وترى أنه (سلفها الصالح)، ولكل طائفة رجالها وعلماؤها ومحدثوها ومروياتها ودواوينها ومنهجها في القبول والرد وفي التصور عن الإله والإنسان والنظرة إلى الكون والحياة وسننهما. وكل يزعم أنه على الحق، وأنه منتسب للصحابة الكرام، فهم (أسلاف) إذن وليسوا سلفاً واحداً.

وحين يكون الأساس في وصف (السلف) بالصلاح هو (العقيدة الصحيحة)، وإذا كانت تلك العقيدة الصحيحة هي ما ترويه تلك الفئة بعينها التي تسمّى (السلف الصالح)، وإذا كان من قواعد قبول الرواية أنه لا يؤخذ من المبتدع المخالف ما يرويه موافقًا بدعته؛ فالسؤال هو: لماذا كان ما ترويه تلك الفئة بعينها من العقائد هو العقيدة الصحيحة دون ما ترويه ـ في العقائد أيضاً ـ الفئات الأخرى المعاصرة لتلك الفئة؟

الإجابة التقليدية: لأن تلك الفئة هم السلف الصالح! وحنيئذ يطرح السؤال: فلماذا كانوا هم الصالحين دون غيرهم؟ الإجابة: لأن عقيدتهم صحيحة، وهكذا، فهم صالحون لأن عقيدتهم حسنة صحيحة، وعقائدهم حسنة مقبولة لأنهم صالحون!

وهذا هو الدور الباطل منطقيًّا، فأنت تعرف بطلان الأقوال بتناقضها، والدور باطل لأنه يؤدي إلى التناقض، وحين يفرض شيئان أولهما سابق على الآخر، والآخر سابق على الأول في الوقت نفسه، فهذا كلام غير معقول وهو كلام متناقض، فهو باطل حينئذ.

إن كلمة (نقد) ليست موضع ترحيب في عالمنا؛ لأن هذه اللفظة مرتبطة في أذهاننا بالثلب والقدح والتنقص، غير أن هذا ليس بلازم، فربما كان النقد إبرازاً للجوانب الإيجابية كما هو إبراز للجوانب التي تحتاج إلى إعادة نظر، وربما كان النقد كشفاً للمسكوت عنه، وإظهاراً للجانب اللامفكر فيه، وربما كان وصفاً للواقع فقط من دون إصدار حكم بالضرورة.

لن أطيل الكلام، فلقد جعلت لكل قسم من هذا الكتاب مقدمته الخاصة به، غير أني أحب أن أقول: إني حين أنقد الخطاب السلفي، فإنما أنقده متجليًّا في شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الذي يصفه الأستاذ راشد الغنوشي في كتابه: (القدر عند ابن تيمية) بأنه «**أبو الصحوة الإسلامية**»، ثم تمتد تجليات هذا الخطاب لتطبع العقل الجمعي لكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة التي تستحوذ على العقل المسلم اليوم، توجهه وتكوّنه، وتغذيه بتلك المفاهيم والأدوات والإجراءات نفسها، التي تندفع مثل

سيل هادر يضخ عبر وسائلها التقليدية وغير التقليدية: من المواعظ والخطب المنبرية، والقنوات الفضائية، والمجلات والمنشورات الدعوية، والإصدارات السمعية، ومواقع الإنترنت، والدروس والمحاضرات والمؤتمرات والندوات المختلفة، تلك الحركات الإسلامية التي تمثِّل اليوم (المرجعية الفكرية) الأم والأساس لعقل لأمة الجمعي، الذي يستجيب لها بشغف، ويتأثر بها بعمق، ويستمع لها بخشوع، وينظر لها بإجلال، لاسيّما حين يرافق هذا أعمال إنسانية واجتماعية مشكورة تكسب القائمين عليها مصداقية وقبولاً.

لا خلاف في أن المسلمين اليوم يعيشون أزمات متعددة، فكرية، وحضارية، وسياسية، واجتماعية، وتنموية، وتربوية، وتعليمية.

أزمات متعددة تتفاقم يوماً بعد يوم، وهذه الأزمات ما هي إلا نتاج لفكر الأمة السائد، هذا الفكر السائد صحيح أنه نتاج مكوِّنات مختلفة: ثقافية واجتماعية موروثة، لكن أعمق ما يكوّن عقل الأمة ويؤثر فيه بلا منازع هو الفكر الديني، والفكر الديني ليس هو الدين، إنه مجرد فهم للدين، وهذا الفهم ما هو إلا نتاج بشري بوسائل وأدوات بشرية، وإذا كان نتاجاً بشريًّا فهو ليس فوق النقد، ولا ينبغي أن يكون فوق النقد، والبقاء للأصلح ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾، ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾.

إنه لا انفصال بين الفكر والواقع. وإن واقعنا البائس إنما هو نتاج لفكر الأمة الذي يتحكّم بها دون شعور منها، إنه الفكر اللاشعوري أو اللاشعور الفكري، الراسخ في أعماق الأفراد، المتجذر في قلوبهم بحيث يتعاملون به مع الواقع على سجيتهم عفو الخاطر.

وإذا كانت العلاقة بين الفكر والواقع علاقة جدلية، يؤثر الفكر في الواقع ثم يتأثر به، وهكذا في جدل مستمرٍّ، فإن هذه العلاقة تسير نحو الأسوأ إذا كان الفكر ناتجاً عن عقل لا يرى الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، لأسباب أيديولجية (عقائدية) أو معرفية (أبستمولوجية) تحتاج إلى مراجعة وحلول جذرية.

فعودًا إلى هذا الفكر، أهو صحيح؟ أو ـ على الأقل ـ هل هو بكل مفرداته صحيح؟ هل هذا الفكر الذي يضخ بكثافة في عقول وقلوب المسلمين صالح لإقامة نهضة ما أكثر ما يجري ذكرها هذه الأيام على الألسنة؟.

إن الجاهل جهلاً مركباً هو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل، فيرى نفسه على

الحق! حتى ليحمله هذا إلى أن يكذِّب وينكر الواقع الذي يراه بعينيه ويلمسه بيديه، وبينا يستمر في الهُويِّ والانحدار؛ تجده مصرًّا على ما هو عليه، متمسِّكًا به أشد التمسك، وكلما تفاقمت المشكلة أكثر، ازداد تمسكه بما هو عليه أكثر فأكثر، بل يزداد حرصه، وعطاؤه في ترسيخ تلك المسلّمات التي لا يريم عنها ولا يحيد، وبدلاً من أن يلتفت إلى نفسه فيراجع ذاته، ويتأمل في مواطن الخلل ـ على الرغم من الواقع اليقيني الذي يُظهِر له كل يوم بطلان ما هو عليه وعدم فاعليته ـ إذا هو يتعامل مع الأمر بعناد شديد، وبتعاطٍ أكثر عنفاً وحدّيّة ومفاصلة وتشنّجًا.

إننا محتاجون إلى ممارسة شيء من «الحفر المعرفي» والفكري لهذه الأدوات والإجراءات والمفاهيم التي تتحكّم فينا، وتسيّرنا، عن غير وعي منا ـ وهذا ما حاولته هنا في هذا الكتاب وإن كان الحفر قد انتهى بي إلى غاية **يمكن الزيادة عليها بالحفر أعمق فأعمق**، إلا أن آلتي ضعفت وكلّت عن حفر أكثر من هذا الحد ـ لعلنا نصل إلى الجذور التي تنتج مثل هذا النوع من الثمار التي نتغذى عليها، نأكلها بشراهة، ونقبل عليها بنهم، دون أن ندري ما تحتويه من عناصر: أهي صحية مغذية أم هي على العكس من ذلك. وقد يكون الطعام مناسباً لنوع من الناس في حالة ما، ولكنه مؤذ أشد الإيذاء في حالة أخرى. وقد يكون ضاراً في جميع الحالات، دون أن يدرك الناس ضرره لأنهم استمرأوه مع التعوّد، أو على الأصح مع (التعويد).

أربعة أقسام إذن هذا الكتاب الذي بين يديك:

الأول: يتحدث عن موقف ابن تيمية من الآخر.

الثاني: يعالج قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد، وكيف يفهم الصفات الإلهية.

الثالث: خصصته للحديث عن القدر في فكر ابن تيمية.

أما الرابع: فيعالج إشكالية: هل العقل مقدم على النقل؟ وهو قراءة في كتاب درء التعارض.

هذا، وقد جعلت لكل قسم من أقسام الكتاب مقدمة خاصة به، فليتك تقرأها، فهي تفصل لك بعض ما أوجز هنا.

لست أزعم أني وفيت هذا الموضوع حقه ومستحقه، فما يزال في صدري الكثير مما أشعر أنه بحاجة إلى تسليط الضوء عليه وطرقه من جوانب متعددة، من ذلك موضوعان مهمان جدًّا كنت أتمنى أن أكتب فيهما لولا ما أخبرتك إياه في البدء من بلوغي حالة من الملل في الوقت الراهن.

أحد هذين الموضوعين: نظرية ابن تيمية السياسية، وهو موضوع فخم، ليت أحداً يبحث فيه بحياد، والثاني: نظرية الإصلاح الاجتماعي في فكر ابن تيمية، وهو موضوع لذيذ وماتع.

وأحب أن تعلم يا أخي القارئ العزيز أني لم أكن أفرك يداً بيد، ولا أحك رأسي الليالي ذوات العدد أفكر في اختراع طريقة أعصي بها الله تعالى! أو أضل بها عباده عن الصراط المستقيم!.

ولتعلم يا أخي الكريم أني إذ كتبت ما كتبت فإنما كتبت ما أعتقد أنه الحق، ومعرفة الحق مسؤولية تستوجب ممن ظهر له أن يبلِّغه، ويا لها من مسؤولية جسيمة صعبة، فيها معاناة، وفيها قلق، وفيها اضطراب وحيرة، وإجهاد نفسي واجتماعي وذهني، وغربة ثقافية وفكرية، واصطدام بمسلّمات الآخرين.

فثق تماماً ـ يا أخي ـ أني ـ والله ـ أحب الله ورسوله، ولا أريد أن أستوجب غضب الله العظيم، ولا أن دخل برجلي ـ والعياذ بالله ـ نار الجحيم، كما لا أريد أن يجفوني الحبيب صلى الله عليه وسلم وأنا أرى أني أدافع عن دينه، غير حامل سيفاً ولا قاذف قنبلةً أو صاروخاً، ولا متخصر بحزام ناسف، إلا القلم والكلمة والحجة.

أرجو أن تتذكر هذا كلما رأيت من كلامي ما قد لا يروق لك ولا يعجبك، فتتهمني بالضلال والإضلال، أو بالبدعة والانحراف، وإن كان ربما يكون لي فيما أقول (سلف صالح) قضى عليه (سلف صالح) آخر!.

ربما تجد أخي القارئ الكريم تكرارًا في عرض بعض المسائل وتقريرها هو مما يعيب أسلوبي الكتابي فقابل ذلك ـ أيضًا ـ برحابة الصدر منك.

اللهم إنك تعلم أني إنما أريد تنزيهك وتنزيه رسولك صلى الله عليه وسلم والدفاع عن دينك، وتعلم أني لم أخط حرفاً من حروف هذا الكتاب إلا وأنا أظن أنه الحق الذي يرضيك، وأنه أداء لحق هذه الأمة عليّ وأنا فرد من أفرادها.

اللهم فإن كنت على الحق فثبتني عليه، وإن كنت على خطأ وضلال فهدايتك أسأل، ولطفك أرجو، وأنت اللطيف الخبير، أرني الحق حقاً ويسّر لي اتباعه، وأرني الباطل باطلاً وأعني على اجتنابه، وصل اللهم على النبي الكريم وآله وأصحابه.

رائد السمهوري

جدة ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٩

Al_ablaj@hotmail.com

القسم الأول

موقف ابن تيمية من الآخر

نظرة في جذور سائدنا الثقافي في التعايش

«من قام بالإسلام أوقات الحاجة غيري؟ ومن الذي أوضح دلائله وبيّنه وجاهد أعداءه وأقامه لمّا مال حين تخلّى عنه كل أحد؟ ولا أحد ينطق بحجته ولا أحد يجاهد عنه، وقمتُ مظهراً لحجته مجاهداً عنه مرغباً فيه؟»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٣: ١٠٧

«أنا إن قُتلِتُ كنت من أفضل الشهداء وكان عليّ الرحمة والرضوان إلى يوم القيامة وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا، والعذاب في الآخرة»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ١٣: ١٣٨

المقدمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وسلام على الآمرين بالقسط من الناس، وبعد:

فإن فكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يعد من أكبر الروافد المغذية للثقافة الدينية السائدة في المجتمعات الإسلامية عموماً، وفي كبرى الحركات الإسلامية على وجه الخصوص[1] إن لم يكن أكبرها، أدركت ذلك أم لم تدركه، وشعرت به أم لم تشعر.

لقد هزّت حادثة الحادي عشر من سبتمبر العالم كله، وبدأ توزيع الاتهامات على المسؤولين عن هذا الحادث، ولأن المباشرين لهذا الحادث مسلمون، فقد وجّهت سهام الاتهام إلى الإسلام.

وبدأت الأصوات تتعالى بوجوب مراجعة المناهج التعليمية، وفرض الرقابة على المدارس والمعاهد الدينية، وظهرت دراسات تنتقد المناهج الدراسية، وبرزت الدعوات إلى الحوار، وظهرت أصوات جديدة وكثيرة تؤصل لنظرية التسامح والتعامل مع الآخر في الإسلام، كما انطلقت أقلام في الصحف العربية تتناول بالانتقاد مناهج وحركات وعلماء لم تكن تستطيع أن تجهر بانتقادها على هذا الوجه، بل حتى المنتمون إلى الحركات الإسلامية أخذوا يتبادلون الاتهامات فيما بينهم فأخذ ورد، وهجوم ودفاع، وحيفٌ وإنصاف.

وكان من أبرز الذين تناولهم الانتقاد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، بأقلام بعض كتاب الصحف أو بألسنة طلاب علم لا يتفقون مع منهج شيخ الإسلام،

---

(١) يصرح الأستاذ راشد الغنوشي في كتابه (القدر عند ابن تيمية)، يصرح بأن ابن تيمية هو (أبو الصحوة الإسلامية) فتأمل.

وكان يقابل هؤلاء المنتقدين مدافعون بحرارة شديدة عن شيخ الإسلام، وكل كان (ينتقي) من كلام شيخ الإسلام ما يؤيد به مسلكه، دون أن ينظروا إليه نظرة شاملة.

الجدير بالذكر أن شيخ الإسلام ملهمٌ للجميع مؤيدهم ومعارضهم؛ فمن أراد أن يتكلم عن العنف والشدة مع المخالف بل قتاله وقتله (ينتقي) من أقوال شيخ الإسلام ما يناسب هذا المقام دون النظر إلى أقواله الأخرى، ومن أراد أن يتكلم عن جمع الصف وإزالة الوحشة من القلوب والدعوة إلى الوسطية والتعقل ومراعاة المصالح (ينتقي) من كلام شيخ الإسلام ما يستشهد به دون النظر إلى أقواله الأخرى.

وفي اتجاه آخر نجد ابن تيمية ملهماً للعنيف الملثّم صاحب البارودة والقنبلة وخطاب التفجير والقتل، وملهماً للوسطي المعتدل صاحب المشلح والبخور وخطاب القلم والكتاب.

ملهماً للمنظّر المتأمل المتوسّم الناظر في الكليات الذهنية، وملهماً للحركي الميداني النشط المتعامل مع الجزئيات المعيّنة.

كنت جالساً مرة مع أخ من لابسي (البذلات الإفرنجية) فجرى ذكر الشيعة، فإذا بهذا الرجل يقول: هؤلاء كفّار! فقلت له: لقد قفّ شعري مما قلت! أنّى لك أن تكفّرهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويؤدون فرائض الإسلام؟ وهم ـ وإن كانوا مخالفين في العقيدة، وبعضهم يشتم الصحابة ـ فليسوا كفاراً بهذا لاسيّما إذا كانوا متأولين، هذا ما أعلمه! فأجاب على الفور: ألم تقرأ ما قاله فيهم شيخ الإسلام؟ قلت: الذي أعرفه أن شيخ الإسلام يعنف بهم في المناظرة والأوصاف كما يعنف بغيرهم، ولا أعلم أن شيخ الإسلام يكفّرهم، فأجاب: فعليك أن تقرأ ما قاله شيخ الإسلام فيهم كاملاً لتعلم أنهم كفّار، فسكتُّ لا ألوي على شيء، لأني لا أعرف كل ما يقول شيخ الإسلام، فلعل له قولاً غير الذي درسته وتعلّمته.

وكذلك جمعني لقاء بأحد الإخوة من الفضلاء من لابسي الأشمغة بلا عقال (وليس البذلات الإفرنجية)، فأخذ يمدح شيخ الإسلام ويذكر ما يتمتع به من عقلية فذّة ومن أفكار نهضوية، وأن فكره فكر ديناميكي مرن قابل للتطور وصالح للتطبيق ومناسب للعصور، وأنه . . وأنه . . . . ، وأخذ يذكر لي بعض آرائه الفقهية وأن دائرة التيسير والمباح واسعة في فقه شيخ الإسلام في العبادات وفي المعاملات، فسكت أيضاً لا ألوي على شيء لأني لم أقرأ كل ما كتبه شيخ الإسلام.

أما ما لم أستطع بعده الصبر حتى أقبل على تراث شيخ الإسلام وأنكب عليه؛

فهو لقاء جمعني بأحد الإخوة من لابسي (العقال)!، فجرى ـ عرضاً ـ ذكر التفجيرات الضخمة التي حدثت في إسبانيا، فقلت: إن هذا من الإفساد في الأرض، والله لا يحب الفساد، وإنه لتشويه فظيع لصورة الإسلام والمسلمين إضافة إلى ما يرسخه من أجواء التوتر فضلاً عن أنه لا يحقق نصراً ولا فائدة لا للإسلام ولا للمسلمين، ففوجئت بهذا الأخ ينفي كلامي بشدة، وأخذ يستشهد بأقوال لشيخ الإسلام ابن تيمية يبرر فيها هذه الجريمة النكراء.

تلك المواقف والحوارات وأمثالها كانت سبباً يتزايد تأثيره لأقطع الشك باليقين، فأقرأ تراث شيخ الإسلام رحمه الله باهتمام بالغ، لأتأمّل نظريّة ابن تيمية، وتأصيله للتعامل مع الآخر، فقرأت له مجموع الفتاوى، ومنهاج السنة النبوية، وبيان تلبيس الجهمية، والنبوات، ودرء تعارض العقل والنقل، ورسالته في السياسة الشرعية، ورسالته في مقاتلة الكفار، وكتابه في تفسير آيات أشكلت، ورأيت أن كثيراً من الكتب المفردة المبيعة في الأسواق إنما هي أجزاء مضمّنة في مجموع الفتاوى كالعقيدة الواسطية، والفتوى الحموية مثلاً، وكتاب الإيمان الكبير والأوسط، وتفسير آيات أشكلت وغيرها.

وبعد تلك الجولة في إنتاج شيخ الإسلام الثر الغزير، جمعت ما يمكن جمعه من أقوال هذا الإمام في التعامل مع الآخر في هذا البحث الذي بين يديك، وسمّيته (موقف ابن تيمية من الآخر)، وحرصت أشد الحرص أن أترك شيخ الإسلام هو الذي يتكلم، مكتفياً ببعض التعليقات على ما يقول فقط إما بطرح أسئلة وإشكالات، أو بمناقشة ونقد ورد، أو بتأييد وتأكيد، لكن غالب ما في هذا الكتاب إنما هو أقواله هو؛ فما شيءٌ يمكن أن يصف لنا تأصيل ابن تيمية للتعامل مع الآخر أكثر من ابن تيمية نفسه.

وبعد أن فرغت من قراءة شيخ الإسلام فرغت لقراءة كل ما صدر من رسائل وفتاوى العلامة العثيمين رحمه الله تعالى، والتي بلغت ـ إلى الآن ـ ستة وعشرين جزءاً.

قرأت للعلامة العثيمين بوصفه تلميذاً نجيباً لشيخ الإسلام رحمه الله بل ربما يكون أبرز قراء ابن تيمية ـ على حد علمي ـ في هذا الزمان وأكثرهم تأثيراً، ولهذا العلامة الجليل وزنه الذي لا ينكر في العالم الإسلامي، وأثره الواضح في طلبة العلم وخطباء المساجد والمؤثرين في المجتمع، إضافة إلى ما يناله من قبول لدى جمهور عريض من المحبين والمتبعين في أنحاء العالم الإسلامي بعامة، فهو إمام من أئمة الدعوة والعلم في هذا الزمان.

من أجل هذا ربما أضفت إلى آراء شيخ الإسلام ابن تيمية، آراء الشيخ العلامة ابن عثيمين إذا وجدت ما يمكن أن يضاف، وقد ترى أن للعلامة العثيمين استقلالاً في طرح بعض النقاط ولكننا نلمح أن المشرب واحد.

إني أقدّم إليك أخي القارئ هذا البحث عن (موقف ابن تيمية والآخر) الذي أحسب أنه لم يسبقني أحد إلى شرف الكتابة فيه بهذا التفصيل الذي تراه، ولقد قسمت هذا الكتاب على خمسة فصول:

الأول: خصصته للحديث عن الآخر غير المسلم حال كون ابن تيمية مسلماً.

والثاني: خصصته للآخر المسلم حال كون ابن تيمية سنياً سلفياً.

والثالث: خصصته للمرأة حال كون ابن تيمية رجلاً.

والرابع: خصصته لغير العرب حال كونه ابن تيمية عربياً.

والخامس: خصصته لعلماء الطبيعة حال كون شيخ الإسلام عالماً شرعياً.

ولم أفعل في هذا الكتاب أكثر من استنطاق شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم التعليق على ما يقول، فإنه ليس من الإنصاف (انتقاء) هذه الجملة أو تلك، أو هذا الموقف أو ذاك من كلام أو مواقف شيخ الإسلام رحمه الله، وإغفال أقوال أو مواقف أخرى.

إنك واجد أيها الأخ الكريم ـ إن شاء الله ـ أني لم أدخر وسعاً في تقديم شيخ الإسلام كما هو، بحلوه ومره، بقسوته ولينه، بعقلانيته وتهوره، بهجومه ودفاعه، بحلمه وغضبه، بانسجامه وتناقضه، فما شيخ الإسلام إلا إنسان يخطئ ويصيب ويمشي ويتعثر شأنه شأن غيره من المصلحين الكبار، ولا يمكننا البتة أن نعزل الإنسان عن الجو الثقافي الذي نشأ فيه، لذا، فلا يهولنّك ما قد تطّلع عليه من أمور تستغربها، فإن الزمن الذي ظهر فيه شيخ الإسلام كان زمناً حافلاً بالتناقضات.

وبعد، فهذا بحثي في هذا الموضوع أقدّمه بين يديك، ربما أكون أصبت فيه حيناً وأخطأت أحياناً غير أنه يكفيني أني إنما أردت الحق، فإن أصبته فنعمة من الله، وإن أخطأته، فليس من أراد الحق فأخطأه كمن أراد الباطل فأصابه، وهو خطئي أنا، والله ورسوله وعلماء الأمة وشيخ الإسلام تحديداً بريئون منه.

وبعد، فإني أسأل الله تعالى أن يجمعنا مع شيخ الإسلام ومن تبعه من علماء الأمة في أعلى عليّين، وإني أسأل الله تعالى له ولجميع علماء الإسلام من اجتهد منهم فأصاب ومن اجتهد منهم فأخطأ المغفرة والرحمة والقبول.

الفصل الأول

ابن تيمية والآخر غير المسلم

«وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٢٨: ١١٨

الكافر من هو؟ وكيف نتعامل معه؟

لنبدأ حديثنا في هذا الموضوع بقول شيخ الإسلام: «فإن حال الكافر لا تخلو من أن يتصور الرسالة أو لا، فإن لم يتصوّرها فهو في غفلة عنها، وعدم إيمان بها، كما قال: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾، وقال: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾[٢]».

فالكافر عند شيخ الإسلام:

١. إما أنه يتصوّر الرسالة، وهو من بلغته الرسالة (وسيأتي الحديث عما هو هذا البلاغ وما ضابطه).

٢. وإما أن يكون غير متصوّر للرسالة، فهو في غفلة محضة عنها.

ولكن السؤال هو: ما وجه استشهاد ابن تيمية بالآيتين السابقتين في سياق الغافل الذي لم تبلغه الحجة ولم يتصور الرسالة؟ ذاك أن الواضح أن الآيتين السابقتين إنما وردتا في حق الغافل الغفلة المتعمدة الناتجة عن التكذيب والإعراض، وليس الغافل الغفلة الحقيقية الناتجة عن الجهل الحقيقي وعدم العلم، لكن الشيخ لا يتركنا نتحيّر في هذا الأمر فيقول: «**لكن الغفلة المحضة لا تكون إلا لمن تبلغه الرسالة، والكفر المعذب عليه لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة**؛ فلهذا قرن التكذيب بالغفلة.

وإن لم يتصور ما جاء به الرسول وانصرف فهو معرض عنه، كما قال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي

---

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، اعتنى به عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ)، ج٢، ص٥٤.

فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤]، وكما قال: ﴿رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء : ٦١] ،وكما قال : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾ [البقرة : ١٧٠][٣]».

وإذن فلا عذاب بدون بلوغ الرسالة، وإذن فالغافل الملوم، والمعرض الملوم هو الذي بلغته الرسالة فأعرض عنها.

ومن حقنا أن نسأل:

ما حدُّ بلوغ الرسالة؟ وكيف نعلم حقًا أن الرسالة بلغته؟ ذاك أن البلوغ هو الوصول إلى الغاية، يقال: بلغت كذا أي وصلت إليه، فمن وصلته رسالة الإسلام مشوّهة مثلاً، هل يقال: إن الرسالة قد بلغته وقامت عليه الحجة؟ وحتى لو بلغته الرسالة، ولكنه لم يصدِّق ولم يكذّب؟ وما يزال مترددًا لشبهات قوية، ومعارضات عقلية شديدة تحول دون معرفة الرسالة كما هي، أو لحاجته إلى وقت للتفكير والنظر والبحث، هل يعد هذا كافراً أيضاً؟

يقول شيخ الإسلام: «وإن كان مع ذلك لا حظ له، لا مصدق ولا مكذب، ولا محب ولا مبغض، **فهو في ريب منه**، كما أخبر بذلك عن حال كثير من الكفار، منافق وغيره، كما قال :﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥]، وكما قال موسى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لاَ يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللّهُ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّواْ أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُواْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ . قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم ٩ : ١١] فأخبر سبحانه عن مناظرة الكفار للرسل في الربوبية أولاً؛ فإنهم في شك من الله الذي يدعونهم إليه، وفي النبوة ثانياً بقولهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠]، **وهذا بحث كفار الفلاسفة بعينه**[٤]».

---

(٣) السابق، ج ن، ص ن.

(٤) السابق، ج ن، ص ن.

وإذن فهذا المتردد الشاك هو عند ابن تيمية كافر أيضًا مستحق للعذاب، ولم يفرّق شيخ الإسلام بين الشك (المنهجي) العلمي النزيه الذي يعد منطلقاً للنظر والاستدلال، وبين الشك (العبثي) المغرض، الشك من أجل الشك نفسه أو من أجل العناد فقط، الشكّ الذي لا يعبّر بشكل حقيقي عن حالة جادّة يهدف صاحبها إلى معرفة الحق والوصول إليه، وبسبب هذا الخلط ألحق ابن تيمية الفلاسفة المشغولين بمعرفة الحقائق على ما هي عليه في ذاتها، ألحقهم بالمشركين في الربوبية، وألحقهم بالمنافقين الذين كفروا بالأنبياء بعد أن عرفوا الحق وجحدوا به، وليس هذا دفاعاً مني عن الفلاسفة، فإن الأصل أن جنس الفلاسفة باحثون عن الحق في نفسه، فهذا عملهم وهذا نهجهم، وهذا هو أصل الفلسفة، لكن هذا لا يعني تبرئتهم من الذنب أو تنزيههم عن الكفر، فالفيلسوف شأنه شأن غيره من بني آدم ربما عرف الحق فجحده أو عرف الحق فأعرض عنه لسبب من الأسباب، لكني أزعم أن جنس الفلاسفة ليسوا من ذوي الجحود، وأن الأصل أن هدفهم هو معرفة الحق من حيث هو حق، والغالب على شكوكهم أنها شكوك علمية منهجية هدفها هو معرفة الحق من حيث هو هو فربما أصابوا وربما أخطأوا وربما جحدوا لمجرد الجحود، ولهذا فإطلاق أصل أو كليّة أو قاعدة مطلقة بأن الفلاسفة الأصل فيهم الكفر هو محلّ نظر.

وبعد أن ذكر ما سبق من الأصناف: المتصور للرسالة، والغافل عنها، والشاك بها، يذكر القسم الرابع فيقول: «وإن كان مكذباً له فهو التكذيب، والتكذيب أخص من الكفر، فكل مكذب لما جاءت به الرسل فهو كافر . وليس كل كافر مكذباً، بل قد يكون مرتاباً، إن كان ناظراً فيه أو معرضاً عنه بعد أن لم يكن ناظراً فيه، وقد يكون غافلاً عنه لم يتصوره بحال، لكن عقوبة هذا موقوفة على تبليغ المرسل إليه[٥]».

وإذن فلفظ (الكافر) يعمُّ كل من ليس مؤمناً بالرسالة سواء أكان متصوراً لها أم غير متصور لها، وسواء أكان غافلاً غفلة محضة فلم تبلغه الرسالة، أو بلغته فتردد فيها ـ ولم يذكر شيخ الإسلام فرقاً بين التردد العلمي النزيه وبين التردد الناشئ عن الهوى ـ ، أو أعرض عنها بعد أن لم ينظر فيها، أي أنه أعرض عنها ولم يفكّر في النظر فيها، فهذا كافر أيضاً عند شيخ الإسلام.

وكل من انطبق عليه وصف (الكافر) فهو مستحق للعقوبة في الآخرة في نظر ابن

---

(٥) السابق، ج ن، ص ن.

تيمية إلا الغافل غفلة محضة، فعقابه موقوف على بلوغ الرسالة، ولكنه يسمّى كافراً وتجري عليه أحكام الكافر في الدنيا، والتي لابن تيمية ـ كما لسائر الفقهاء ـ فيها تفصيل معروف.

والكفر لفظ أعم من التكذيب ـ كما يقول ـ؛ فكل مكذب هو كافر، وليس كل كافر مكذباً، فلفظ الكافر يشمل من كذّب ومن لم يكذّب الرسول عند شيخ الإسلام رحمه الله.

والخلاصة فيما سبق أن الكافر أقسام عند شيخ الإسلام:

١. المكذب بالرسالة.

٢. المتردد فيها سواء أكان تردداً عن بحث عن الحقيقة أو تردداً عن هوى.

٣. الغافل عن الرسالة سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه. غير أن العقوبة الأخروية إنما هي لمن بلغته الرسالة دون من لم تبلغه، أما في الدنيا فكل هؤلاء سواء تجري عليهم أحكام الكافر.

وأشعر بأهمية أن أطرح هاهنا سؤالاً آخر فأقول:

هل (بلوغ الرسالة) هو مجرد العلم الإجمالي بأن هناك رسولاً دون نظر في التفاصيل؟ أو هو ـ أعني بلوغ الرسالة ـ هو العلم بتفاصيل الرسالة وبمعجزة الرسول؟

وإذا كان بلوغ الرسالة هو العلم بتفاصيل الرسالة وبمعجزة الرسول، فهل يشترط الخلو من الشبهات والمعارض العقلي ليتم العلم حقاً بها، وإلا لم تكن بلغته كما هي وعلمها كما هي أم لا؟.

وإذن فنحن محتاجون لنعلم ما معنى (بلوغ الرسالة) على وجهها؛ لأن العلم بذلك هو ما سيكشف لنا (الضابط) في وصف غير المسلم بالكفر. فإن كان المقصود ببلوغ الرسالة هو المعنى الأول (أي مجرد العلم الإجمالي بأن هناك رسولاً) فهل يعدُّ من لم ينظر فيه أو أعرض عنه كافراً؟

إن كانت الإجابة نعم، فربما يعترض أحدهم بأن الكفر هو ستر الدليل وتغطيته بعدم النظر فيه أو بالإعراض عنه، أو هو جحد الحق وإنكاره، فإذا كان الكفر هو ستر الدليل وتغطيته، وأعرض الإنسان عما لم يعلمه دليلاً، أو لم ينظر فيه أصلاً، فكيف يسمّى كافراً يجري عليه ما يجري على الكافرين من أحكام الدنيا والآخرة؟

وإذا كان الكفر هو جحد الحق، فكيف يجحد الحق من لا يعلمه أصلاً أو من لا يعلمه حقاً في نفس الأمر؟ وإذن فمن لم تبغله الرسالة حقاً هو إلى أن يسمى (جاهلاً)

أو غافلاً مطلقاً أقرب من أن يسمّى (كافراً)، وبالإمكان أن يسمّى باسم ديانته فيقال له: وثني أو مشرك أو كتابي، بوذي أو هندوسي أو يهودي أو نصراني، فإذا عرف الحق حقاً وجحده أو أعرض عنه لسبب من الأسباب سمِّي حينئذ كافراً[٦].

إذا صحّ هذا علمنا أن شيخ الإسلام يصف بالكفر أصنافًا يمكن استثناؤها من جملة ما سبق فلا تنطبق عليها أحكام الكفر أو بعضها مما يقرره شيخ الإسلام، وهم:

١. الغافل غفلة مطلقة بمعنى أنه لم يعلم بالرسالة مطلقاً.

٢. الغافل بمعنى أنه علم بالرسالة مجملاً لكن دون أن يقوم له ما يدفعه للنظر.

٣. والمتردد بحثاً عن الحق لا جحوداً.

هذا إذا كان بلوغ الرسالة هو بالمعنى الأول، أي العلم المجمل بالرسول.

أما إذا كان بالمعنى الثاني الذي هو بلوغ الرسالة للناظر بشكل تفصيلي، فنظر في الدليل تفصيلاً، ونظر في الرسالة وهو حريص على معرفة الحق واتباعه، ولكن يحول بينه وبين الاتباع شبهات قوية، ومعارضات عقلية لم يصل فيها إلى ما يطمئن إليه، فهل هذا يعد كافراً جاحداً للحق معرضاً عنه؟ فإن كانت الإجابة نعم فقد يعترض على هذا بأن الحجة لم تقم عليه حقاً، فإن هناك فرقاً بين (إبانة) الحجة وبين (إقامة) الحجة، فإذا كانت الحجة واضحة ولم تكن قائمة على الناظر لمعارضات عقلية قوية مثلاً تحول بينه وبين الإيمان ولكنه ليس بمكذب ولا جاحد، فصعب أن يسمّى هذا كافراً، لا سيما والكافر في القرآن الكريم كله متوعد بالنار والعذاب.

إذا صحّ هذا؛ فبالإمكان ألا يعدَّ هذا ـ أيضاً ـ كافراً تجري عليه أحكام الكفر، لأننا لا نستطيع أن نقول إنه عرف الحق حقاً ثم مع ذلك جحده ولم يتبعه.

وربما يسأل السائل: فما القول في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٧٢) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٣) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٧٤)﴾ [المائدة/ ٧٢-٧٤]،

---

(٦) واضح هنا أني أتكلم عن الكفر الاعتقادي الملّي لا الكفر العملي.

ففيها تصريح بكفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، والكفر حكم شرعي، فنحن نكفّر من كفّره الله تعالى.

وبالإمكان أن يجاب عن هذا بأن يقال: إنه لا ينبغي أن تنتزع الجملة القرآنية وتعزل عن سياقها، كما لا يجوز أن تنزع هذه الآيات عن المنهج القرآني كله وترابطها معه، فالآيات فيها تهديد لمن لم ينته عن هذا القول، وكيف يهدد الله تعالى ويتوعد بالعذاب الشديد والخلود في الجحيم من لم يعلم بالحق؟ وكيف يدعو إلى التوبة والرجوع إلى الحق من لم يعلم الحق أصلاً؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يطاق؟ والتكليف بما لا يطاق قبيح؟.

فبهذا نعلم إذن أن الآية لا ينبغي أن تفهم بعيداً عن المنهج القرآني الذي من محكماته قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»، وإذن فالذين يصفهم الله بالكفر هنا هم قوم بلغتهم الحجة، وعلموا الحق فجحدوه ولم يتبعوه، ولم يتوبوا وينتهوا عن هذا القول العظيم، وهم يعلمون.

وعلى أية حال، فإن رأي ابن تيمية هذا ليس قولاً انفرد به، بل يقول به غيره من علماء الأمة، لكن بما أن بحثي هذا هو عن شيخ الإسلام تحديداً؛ مضافاً إليه رأي العلامة العثيمين ـ لا على وجه المقارنة بالضرورة، فليس هذا بحثاً مقارناً بقدر ما هو بحث وصفي نقدي ـ فلن أوسعه ليشمل أقوال غيره من المصلحين الكبار.

وفي شأن بلوغ الرسالة يقول شيخ الإسلام: «وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع **أن من بلغته رسالة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن به فهو كافر لا يقبل منه الاعتذار بالاجتهاد لظهور أدلة الرسالة وأعلام النبوة** ولأن العذر بالخطأ حكم شرعي فكما أن الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر والواجبات تنقسم إلى أركان وواجبات ليست أركاناً فكذلك الخطأ ينقسم إلى مغفور وغير مغفور، والنصوص إنما أوجبت رفع المؤاخذة بالخطأ لهذه الأمة، وإذا كان كذلك؛ فالمخطئ في بعض هذه المسائل إما أن يلحق بالكفار من المشركين وأهل الكتاب مع مباينته لهم في عامة أصول الإيمان، وإما أن يلحق بالمخطئين في مسائل الإيجاب والتحريم مع أنها أيضاً من أصول الإيمان؛ فإن الإيمان بوجوب الواجبات الظاهرة المتواترة هو من أعظم أصول الإيمان وقواعد الدين والجاحد لها كافر بالاتفاق مع أن المجتهد في بعضها ليس بكافر بالاتفاق مع خطئه[٧]».

(٧) مجموع الفتاوى ج١٢: ٢٦٥

وكأن الشيخ رحمه الله يميل إلى أن بلوغ الرسالة هو بالمعنى الأول الذي طرحته قبل قليل، وهو العلم (المجمل) بأن هناك رسولاً، دون النظر التفصيلي المستوثق، وما يؤكد هذا: أنه لا يقبل (الخطأ) الاجتهادي في مسألة عدم الإيمان بهذه الرسالة، لمن نظر فتردد أو لم يعرف الرسالة حقاً في نفس الأمر، ولهذا فمن أخطأ في اجتهاده فلم ير الإسلام هو الدين الصحيح، ومن نظر فتردد فهما كافران جاحدان مستحقان للعقوبة عند ابن تيمية.

والحجج التي احتج بها شيخ الإسلام هنا هي:

١. أن أدلة الرسالة وأعلام النبوة ظاهرة.

٢. أن الخطأ حكم شرعي، والمؤاخذة فيه مرفوعة فقط لهذه الأمة دون غيرها.

ويمكن أن يُناقَش الإمام في هاتين الحجتين فيقال:

أما كون أدلة الرسالة وأعلام النبوة ظاهرة ـ كما يقول ـ فإن شيخ الإسلام نفسه يقول في موطن آخر: «وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، لا ينتفع بها في وقت آخر[٨]».

فإذا كان الإمام يقر بأن الظهور والخفاء أمران نسبيان، فلماذا لا يكون ظهور أدلة الرسالة وأعلام النبوة أمراً نسبياً يختلف الناس فيه؟ فهناك من لا يأخذ الأمر معه ثواني معدودة، وهناك من يحتاج إلى سنين ليصل إلى الحقيقة.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله ليذهب إلى أبعد من ذلك في مسألة الخفاء والظهور، فاسمع إليه يقول: «**القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد**[٩]».

هذا في القضايا الضرورية التي تعرّف بأنها القضايا العقلية التي لا يستطيع الإنسان أن يدفعها عن نفسه إذا تصور مفرداتها، فكيف بالاستدلاليات والنظريات؟ بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يقر بأنه ربما يقوم بالإنسان علوم ضرورية يجهل هو نفسه قيامها به[١٠]!.

---

(٨) درء التعارض مج ٢: ١٥٤

(٩) مجموع الفتاوى ج٥: ١٨٢

(١٠) مجموع الفتاوى ج١٦: ١٩٥

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للضروريات فكيف بما هو دونها من النظريات والاستدلاليات سواء أكانت قطعية أم ظنية؟.

فمعرفة الله من الأمور الضرورية عند شيخ الإسلام، ومن الأمور النظرية عند المتكلمين، لكن كونها ضرورية لا يعني وضوحها لكل أحد.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يُسلّم بكلام شيخ الإسلام رحمه الله في عدم عذر المجتهد المخطئ لمعرفة الحق، حتى وإن كانت معرفة هذا الحق ضرورية.

أما الحجة الثانية ـ وهي كون الخطأ حكماً شرعياً مقتصراً على الأمة فقط ـ فلم يسق شيخ الإسلام هاهنا دليلاً شرعياً يفيد بشكل صريح وقطعي حصر العذر بالخطأ على الأمة فقط دون غيرها، والآيات والأحاديث الواردة في هذا الأمر لا تفيد هذا الأمر بصراحة لا يمكن الاجتهاد معها أو نقضها أو الاعتراض عليها.

لكن لعل مما يخفف غلواء خطاب شيخ الإسلام السابق قوله: «فإن الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً وكبراً أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة، وإن كان الكافر المكذب أعظم كفراً وكذلك الجاحد المكذب حسداً مع استيقان صدق الرسل، والسور المكية كلها خطاب مع هؤلاء[11]».

نجد في هذا المقطع أنه قيّد الإعراض بالحسد والكبر واتباع الشهوات، دون التردد والشك العلمي المنهجي الذي هدفه بلوغ الحق عن يقين وقناعة بتجرد وحرص.

لكن يعكّر صفو هذا قوله في موطن آخر: «**الكفر عدم الإيمان باتفاق المسلمين**، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به أو لم يعتقد شيئاً ولم يتكلم ولا فرق في ذلك بين مذهب أهل السنة والجماعة ـ الذين يجعلون الإيمان قولاً وعملاً بالباطن والظاهر ـ وقول من يجعله نفس اعتقاد القلب كقول الجهمية وأكثر الأشعرية، أو إقرار اللسان كقول الكرامية، أو جميعها كقول فقهاء المرجئة وبعض الأشعرية، فإن هؤلاء مع أهل الحديث وجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية وعامة الصوفية وطوائف من أهل الكلام من متكلمي السنة وغير متكلمي السنة من المعتزلة والخوارج وغيرهم متفقون على أن من لم يؤمن بعد قيام الحجة بالرسالة فهو كافر سواء كان مكذباً أو

---

(١١) مجموع الفتاوى ج١٢: ١٨١

مرتاباً أو معرضاً أو مستكبراً أو متردداً أو غير ذلك[١٢]».

وإذن فالكفر هو عدم الإيمان! والكافر ـ بحسب هذا التصور ـ هو كل من ليس مؤمناً.

وهكذا نعود إلى مسألة قيام الحجة وبلوغ الرسالة، وقد رأينا أن شيخ الإسلام لا يعذر متردداً في أمر الرسالة لأن أمرها ـ كما يرى ـ ظاهر واضح، ولأنه إذا اجتهد فأخطأ فلم يؤمن بسبب هذا الاجتهاد فهو غير معذور بهذا لأن رفع المؤاخذة عن المخطئ هو أمر شرعي ـ برأي شيخ الإسلام ـ محصور على أمة الإسلام فقط، وإذن فالخطأ غير مقبول وصاحبه غير معذور إن لم يكن من أمة الإسلام، وقد أوضحنا ما يمكن الاعتراض به على قول شيخ الإسلام في الأسطر السابقة.

هذا مع أن شيخ الإسلام يرحمه الله يقول بأن «الشبهة التي ترفع معها قيام الحجة قد تكون عذراً في الظاهر[١٣]».

وهذا كلام بيّن في أن قيام الشبهة يؤدي إلى رفع قيام الحجة عمّن اشتبه عليه الأمر، وهو عذر للمشتبه عليه.

لكن هل هذه القاعدة في عذر من قامت له شبهة قوية تحول بينه وبين اتباع الحق في نفس الأمر، هل هذه القاعدة عامّة لكل إنسان؟ أو هي خاصة بالمسلمين؟

الواقع أنها خاصة بالمسلمين فقط إذا حملناها على كلام ابن تيمية السابق في أن العذر بالخطأ هو أمر خاص بالمسلمين فقط، وإذن فهذه القاعدة لا تشمل غيرهم.

فخلاصة ما سبق إذن:

أن الكافر عند شيخ الإسلام هو كل من لم يؤمن سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه، وسواء أكان مكذباً لها أم كان غير مكذب، وسواء أكان متردداً أو شاكاً أو معرضاً عن النظر لسبب من الأسباب، أو اجتهد فأخطأ في معرفة الحق، أو حتى كان غافلاً الغفلة المطلقة.

وكل هؤلاء الذين ينطبق على أحدهم لفظ (الكافر) تجري عليهم أحكام الكافر في الدنيا والآخرة إلا الغافل غفلة مطلقة فإن عقوبته في الآخرة موقوفة على بلوغ الرسالة، وإن كان داخلاً في جملة الكفار في الدنيا.

---

(١٢) مجموع الفتاوى ج٢٠: ٥١ وما بعدها.

(١٣) مجموع الفتاوى ج٢: ٢٩٣

وربما يحسن بنا أن نستعرض هنا رأي الشيخ العلامة العثيمين رحمه الله ـ على اعتبار أنه من أشهر وأعمق قراء ابن تيمية الذين تأثروا به في هذا الزمان ـ لنجد أنه يُسأل عن رجل لا يطلق لفظ الكفر على اليهود والنصارى فيجيب: بأن هذا القول ضلال وقد يكون كفراً لأنه كذب بالقرآن الذي أطلق لفظ الكفر على اليهود والنصارى، إلى أن قال: «على هذا القائل أن يبين للناس جميعاً أن اليهود والنصارى كفار لأن الحجة قد قامت عليهم وبلغتهم الرسالة ولكنهم كفروا عناداً[١٤]».

والسؤال هو: إن أكثر أهل الأرض هم من أهل الكتاب، وهم لغات شتى وأجناس متباينة ومذاهب متفرقة، وعددهم يفوق المليارات فأنى للعلامة العثيمين أن يحكم على تلك المليارات من البشر بأنه قد بلغتهم الرسالة بصفائها ونقائها وجمالها فأعرضوا عنها وكفروا بها عناداً كما يقول؟ وكيف يكون الحال حين يكون وضع الأمة الإسلامية وأخلاق المسلمين ليست مما يشجع الناس على اعتناق هذا الدين؟ فمن المعلوم أن الناس يربطون بين الأفكار وواقع أصحابها، فيقال: لو كان هؤلاء على الحق لما كان حالهم هذا الحال.

وإذ قد علمنا هذا فبالإمكان أن ننتقل إلى بعض ما ورد في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في تأصيل العلاقة مع غير المسلمين، وبالطبع فلن أذكر هنا ما يتعلق بالأحكام الفقهية السائدة المعروفة في الفقه الإسلامي فشيخ الإسلام حال كونه فقيهاً لا يكاد يختلف كثيراً عما سطره فقهاء الإسلام في كتبهم، وليس كتابي المتواضع هذا كتاب فقه على أية حال.

الكفار لا يملكون أموالهم ملكاً شرعياً ولا يحق لهم التصرف فيما في أيديهم:

يخبرنا شيخ الإسلام ابن تيمية بأن (الكافر) ـ أي كل من هو غير مؤمن بحسب تصوره السابق ـ لا يحل له شيء من المباحات لأن الله تعالى إنما خلقها للمؤمنين فقط يتمتعون بها! قال: «وأما الكفار فلم يأذن الله لهم في أكل شيء ولا أحل لهم شيئاً ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه، بل قال: ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾ فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالاً، وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمنين به فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا، ولهذا لم تكن

(١٤) مجموع الفتاوى والرسائل ٣: ٢١.

أموالهم مملوكة لهم ملكاً شرعياً؛ لأن الملك الشرعي هو المقدرة على التصرف الذي أباحه الشارع صلى الله عليه وسلم، والشارع لم يبح لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان[١٥]».

وإذن فالغافل غفلة مطلقة، والمتردد والشاك . . . إلخ، الذين ذكر أنهم كفار، كل أولئك لا يحل لهم أكل شيء من رزق الله؛ فالهنودسي الهندي الفقير الذي يعيش في قرية من قرى الهند لا يعرف شيئاً، والبوذي الذي يعيش في أعالي جبال التيبت، والفرد من قبائل الإسكيمو، والفرد من قبائل الأقزام في إفريقيا، وكل من هو غير مسلم حتى لو لم يكن مكذباً لا يحل له أن يأكل من رزق الله تعالى، لأن الشرط في كون المباح حلالاً هو الإيمان، فرزق الله تعالى المباح هو حرام في حق غير المؤمنين، ولا بد أن يسلموا ليكون في حقهم حلالاً.

ثم يقول شيخ الإسلام عن الكافرين: «فكانت أموالهم على الإباحة، فإذا قهر طائفة منهم طائفة قهراً يستحلونه في دينهم وأخذوها منهم صار هؤلاء فيها كما كان أولئك، والمسلمون إذا استولوا عليها فغنموها ملكوها شرعاً؛ لأن الله أباح لهم الغنائم ولم يبحها لغيرهم[١٦]».

وواضح هنا الخلط بين الكافر مطلقاً (الذي هو كل من هو غير مؤمن) وبين الكافر الحربي، فإن الغنائم هي ما أخذ من غير المسلمين بقتال، فلِمَاذا يُعَمَّم هذا الأمر في الكفار مطلقاً؟ ولقد كانت الغنائم ـ فيما روي ـ تؤخذ من أعداء الأنبياء ثم تنزل نار من السماء فتأكلها فلم تكن حلالاً للأنبياء وأتباعهم قبل النبي صلى الله عليه وسلم مع أنها أموال لكافرين لا يملكونها ملكاً شرعياً وهي ـ بحسب ابن تيمية ـ مباحة للمؤمنين، وإنما أبيحت لرسول الله عليه الصلاة والسلام وكانت مما أوتيه مما اختص به دون الأنبياء قبله، فلو أنها إنما كانت حلالاً للمسلمين لأنها إنما أخذت من الكفار، لو أنها كانت حلالاً لهذا السبب فقط لما حرّمها الله على الأنبياء وأتباعهم قبل النبي صلى الله عليه وسلم، لأن العلة في إباحتها واحدة، فلماذا أبيحت لرسول الله دون الأنبياء قبله إذا كانت حلالاً في نفس الأمر، وإذا كان كونها حلالاً ومباحاً للمؤمنين إنما هو لأنها بيد الكافرين الذين لا يملكونها ملكاً شرعياً فلماذا حرمت على الأنبياء قبل النبي

---

(١٥) مجموع الفتاوى ٧: ٣٤

(١٦) السابق ج ن، ص ن.

وأتباعهم من المؤمنين؟! وإذن فتعليل شيخ الإسلام كون ما بيد الكفار غير مملوك لهم ملكاً شرعياً بعلة إباحته للمؤمنين هو تعليل عليل وغير منضبط.

ثم يتابع: «ويجوز لهم [أي المسلمين] أن يعاملوا الكفار فيما أخذه بعضهم من بعض بالقهر الذي يستحلونه في دينهم، ويجوز أن يشتري من بعضهم ما سباه من غيره لأن هذا بمنزلة استيلائه على المباحات، ولهذا سمّى الله ما عاد من أموالهم إلى المسلمين فيئاً لأن الله أفاءه إلى مستحقيه، أي ردّه إلى المؤمنين به الذي يعبدونه، ويستعينون برزقه على عبادته؛ فإنه إنما خلق الخلق ليعبدوه، وإنما خلق الرزق لهم ليستعينوا به على عبادته[١٧]».

وإذن فما يملكه غير المؤمنين هو في أصله مخلوق للمؤمنين، ولهذا ـ حسبما يرى ابن تيمية ـ سمّى الله الفيء فيئاً لأن هذا المال إنما فاء (أي رجع) إلى أصحابه الحقيقيين ومستحقيه الشرعيين الذين هم المؤمنون، وواضح أن ابن تيمية يتعامل مع الفيء هنا بالمنطق نفسه الذي يتعامل به مع الغنيمة، وواضح أن كلامه يشي بأن علة إباحة الغنائم والفيء هو الكفر وحده، وليس الكفر مقروناً بالقتال والاعتداء والظلم، ولا شك أن هناك فرقاً بين مجرد الكفر، وبين الكفر مقروناً بالقتال والحرب والاعتداء والظلم.

وإذا ثبت هذا الفرق وضح لنا أن العبرة بإباحة الغنيمة والفيء للمؤمنين ليس هو مجرد الكفر كما يقول ابن تيمية. بل هو الكفر مقرونًا بالحرب والاعتداء والقتال.

وأيضاً فليس بالضرورة أن يكون معنى (فاء) : رجع؛ فإن من معاني الفيء: الحركة والانتقال، ولهذا سمّي الظل فيئاً لأنه يتحرك وتنسخه الشمس حيناً بعد حين، وإذن فيقال: هذا المال أفاء الله به على رسوله بمعنى أن حكمه أصابه الانتقال والنسخ فقد أصبح للمؤمنين بعد أن كان للكافرين المحاربين.

وحين ننظر في كتاب الله تعالى نجد أن الله تعالى يخاطب الكافرين و(يمتن عليهم) بأنه رزقهم وخلقهم وجعل لهم في الأرض معايش في آيات كثيرات فلو لم يكن هذا الرزق مباحاً طيباً حتى لغير المؤمنين، أفيخاطب الله الكافرين ويمتن عليهم بغير الطيبات إذن؟!

وكذلك، إذا كان ما عند الكافر ليس ملكاً له، فلماذا يقضي القاضي المسلم

---

(١٧) السابق نفسه.

للكافر على المسلم إذا ثبت أن ما عند الكافر هو ماله؟ أفيقضي القاضي للكافر بتملك ما ليس له حق تملكه شرعاً؟

وعليه فقول شيخ الإسلام رحمه الله بأن المباحات إنما هي محرّمات في حق الكافرين لأن شرط كونها حلالاً طيباً هو إيمانهم، هذا القول فيه نظر، وصريح القرآن الكريم بخلافه. وأن إباحة أموال الكافرين للمؤمنين إنما هو أمر عارض استثنائي جراء الحرب والقتال وليس هو الأصل كما يوحي خطاب شيخ الإسلام.

وربما يخطر سؤال في هذا المقام عن النتائج السلوكية التي سيؤدي إليها كلام ابن تيمية حين ينظر أحدنا إلى غير المسلم فيرى أنه لا يستحق هذه اللقمة التي يأكلها، وأنها حرام في حقه، لأنها هي للمؤمن في الأصل ولكن هذا الكافر نزا عليها وأكلها بغير حق، فالأصل أن ما يأكله ليس حلالاً طيباً لأن الشرط في ذلك هو الإيمان، والمؤمن أحق بما في يديه منه، وماذا لو أقرض كافر مسلماً بعض المال؟ أفيكون لهذا الكافر حق المطالبة به أم سيستشهد المسلم بقول شيخ الإسلام بأن الكافر لا يحق له التملك ملكاً شرعياً ولا التصرف فيما عنده لأن «الملك الشرعي هو المقدرة على التصرف الذي أباحه الشارع صلى الله عليه وسلم، والشارع لم يبح لهم تصرفاً في الأموال إلا بشرط الإيمان» كما قال.

أقول: ما الذي سينتجه هذا الفكر إذا تشرّبته العقول والقلوب؟ وما الفرق بيننا وبين اليهود حينئذ الذين يقولون: ﴿ليس علينا في الأميين سبيل﴾، والذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾؟!

أنفس غير المؤمنين وأولادهم وأموالهم مباحة للمؤمنين:

العالَـم في الفقه الإسلامي التقليدي قسمان: إما (دار حرب)، وإما (دار إسلام)، وقد يضاف إليهما (دار كفر غير حرب) إذا كان بينها وبين المسلمين عهد وميثاق.

وبناء على هذا التقسيم للعالَم عند فقهاء المسلمين ترتبت أحكام فقهية تراجع في مظانها، غير أني هاهنا أحب أن أنقل نصًّا عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التعامل مع الساكنين القاطنين (المواطنين) في (دار الحرب) دون دار الكفر غير الحرب التي يمكن أن تسمّى (دار العهد). يقول الإمام: «إذا دخل المسلم دار الحرب بغير أمان فاشترى منهم أولادهم وخرج بهم إلى دار الإسلام كانوا ملكاً له باتفاق الأئمة، وله أن يبيعهم للمسلمين ويجوز أن يُشتروا منه ويستحق على المشتري جميع الثمن، وكذلك إذا

باع الحربي نفسه للمسلم وخرج به فإنه يكون ملكه بطريق الأولى والأحرى، بل لو أعطوه أولادهم بغير ثمن وخرج بهم ملكهم فكيف إذا باعوه ذلك؟[١٨]».

إنك لا تستطيع أن تلغي عامل الزمن الذي كان يعيش فيه شيخ الإسلام رحمه الله، فكل إنسان هو ابن بيئته التي عاش فيها، والزمان الذي كان يعيش فيه ابن تيمية لم يكن ـ في الجملة ـ من الأزمنة المحمودة التي مرت على الأمة لا علمياً ولا تاريخياً ولا اجتماعياً.

وفي النص السابق يتكلم شيخ الإسلام عن الاسترقاق والبيع والشراء، وهذا أمر ربما يسوغ لأن العصر كان يألف هذا الأمر، وكان أشبه بالنظام العالمي غير المستقبح.

لكن اسمع إليه يقول متابعاً: «وكذلك لو سرق أنفسهم أو أولادهم أو قهرهم بوجه من الوجوه فإن نفوس الكفار المحاربين وأموالهم مباحة للمسلمين، فإذا استولوا عليها بطريق مشروع ملكوها[١٩]».

وإذن فمن دخل دار الحرب بغير عقد أمان، فلا عليه أن يسرق أموالهم ويستبيحها وأن يقهرهم بأي طريقة كانت، فأنفسهم وأموالهم مباحة للمسلمين كما يعبر شيخ الإسلام رحمه الله؛ دون أن يفرق بين مقاتلين وغير مقاتلين.

ربما تكون هذه الفتوى مشكلة، وربما لا يتفرد بها شيخ الإسلام وحده، ولكننا يجب ألا نلغي جانب الزمن والبيئة والأجواء الثقافية التي أفتى فيها شيخ الإسلام بهذه الفتوى، غير أن المشكلة الحقيقية هي في بعض شباب اليوم الذين يأخذون هذا الكلام مأخذ المسلّمات، وفي الحق أني لو قرأت هذه الفتوى لشيخ الإسلام عرضاً لم أكن لألتفت لها لولا أن أحد الشباب المتحمسين هو الذي استشهد بها أمامي، لمّا جرى ذكر التفجيرات التي حدثت في إسبانيا، يؤيد بها أن إسبانيا إنما هي دار حرب، وأن أهلها مباحو الأموال والدماء، وأن ما جرى فيها مباح شرعاً لأنهم غير مسلمين ولموقف حكومتهم من غزو العراق، واستشهد بهذه الكلمات لشيخ الإسلام، وهو الذي دلني عليها فلم أصدقه حتى قرأتها بنفسي، وكانت هي اللحظة الحاسمة لي لألتفت إلى قراءة مؤلفات شيخ الإسلام قراءة منهجية، أحاول بها جاهداً أن أقترب من فكر الإمام رحمه الله.

---

(١٨) مجموع الفتاوى ج٢٩: ١٢٤

(١٩) السابق، ج ن، ص ن.

وأنوه هاهنا إلى أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما يرى أن إباحة دماء هؤلاء الكفار إنما هو بسبب اعتدائهم ومقاتلتهم حال كونهم أهل حرب لا من أجل كفرهم وللشيخ ابن تيمية مجلدة خصصها لبحث هذا الموضوع.

بينما نرى أن فضيلة العلامة العثيمين يرى أن قتال الكافرين إنما هو للمصلحة الراجحة في **حملهم على الإسلام، وأن شركهم وكفرهم هو الذي أباح دماءهم وليس مجرد حربهم وعدوانهم**[٢٠]. ويرى أن المحاربين هم الكافرون الذين صرحوا وأعلنوا بالكفر[٢١].

غير المؤمن تجب عداوته وإن أحسن إليك:

إن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يؤصل للتعامل مع الكافر فيقول: «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه[٢٢]».

وإذن فالأصل هو معاداة الكافر حتى لو أحسن إلينا وأعطانا وأكرمنا، ولا تنس أن الكافر عند شيخ الإسلام هو كل من هو غير مؤمن بحسب ما قدّمت به حديثي هذا، وكل من هو غير مؤمن هو عدو لله ولرسوله وللمؤمنين يجب معاداته وبغضه وإهانته كما هو وارد في هذا النص.

ومن أجل هذه الفكرة ينقل فضيلة العلامة ابن عثيمين رحمه الله عن الإمام أحمد أنه قال: «إذا رأيت النصراني أغمض عيني كراهة أن أرى بعيني عدو الله[٢٣]»، ويقول الشيخ العثيمين في التعليق على هذا الكلام: «وأصبح كثير من الناس الآن لا يفرق بين مسلم وكافر، ولا يدري أن غير المسلم عدو الله عز وجل بل هو عدو له أيضاً[٢٤]».

فيكفي أن يكون الإنسان غير مسلم ليوصف بأنه كافر وأنه عدو لله تعالى، وأنه

---

(٢٠) ينظر مجموع فتاواه ورسائله، ج٧: ١٦، وكذلك ج١٠: ١٠٦٨

(٢١) ينظر شرح باب الجهاد في كتابه الشرح الممتع.

(٢٢) مجموع الفتاوى ٢٨: ١١٨

(٢٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين ج١٠: ٦٣٧

(٢٤) السابق نفسه.

عدو للمؤمنين حتى لو كان جاهلاً أو غافلاً أو متردداً شاكاً، وحتى لو كان هندياً أو بوذياً أو مجوسياً يعيش في قرية نائية لا يعلم شيئاً ولا يفقه إلا ما تلقنه عن آبائه، وإلا ما يمارسه في حياته اليومية خالي الذهن عن العداوة أصلاً وخالي الذهن عن هذه المعاني التي يطرحها العلامة ابن عثيمين.

هذا، ولا داعي لأن أعلق على هذا الموقف «المتنطع» ـ إن صحّ ـ في مسألة إغماض العينين عن النظر إلى النصراني «عدوِّ الله»! ذاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يغمض عينه عن اليهود المساكنين له في المدينة ولا غيرهم؛ لا في حالة السلم، ولا في حالة الحرب.

غير أنك تجد أن ابن عثيمين رحمه الله يجيز أن يحب الكافر من أجل قرابته مثلاً، فيقول في شرح قوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾، يقول: «ويجوز أن يحبه محبة قرابة، لا ينافي هذا المحبة الشرعية، وقد أُحبُّ أن يهتدي هذا الإنسان، وإن كنت أبغضه شخصياً لكفره[٢٥]»، فيفرق الشيخ ابن عثيمين هنا إذن بين أن يحب الكافر لدينه، وبين أن يحبه لأي سبب آخر كقرابة أو حسن خلق مثلاً أو غير ذلك، وهذا ما لم يقل به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، إذ نهى أن يحب الكافر حتى لو أحسن إليك.

لكننا مع هذا نجد أن العلامة ابن عثيمين ينهى أن يبدأ غير المسلم بالتحية، حتى لو لم تكن بالصيغة الشرعية التي هي السلام، فلا يجوز أن يبدأ بأهلاً وسهلاً مثلاً أو صباح الخير أو غيرها «لأن في هذا إكراماً وتعظيماً لهم وفي هذا إذلال للمسلم[٢٦]» فابتداء غير المسلمين بالسلام أوالتحية يعده العلامة العثيمين ذلة للمسلمين لا تجوز.

بل يوجه أمراً للمسلم ألا يبدأ بالمصافحة حتى يمد غير المسلم يده فإذا مدّها صافحه المسلم، هذا في أمر المصافحة ناهيك عن خدمة المسلم ـ إذا كانت وظيفته خدمية ـ لغير المسلم بتقديم الشاي له مثلاً فعليه أن يضع له الكأس على الطاولة ثم يمضي ولا يسلمها له يداً بيد[٢٧].

هذا وعندما سئل فضيلة العلامة العثيمين عن حسن التعامل مع غير المسلمين

---

(٢٥) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ج٩: ٣٤١

(٢٦) السابق ج٣: ٣٤

(٢٧) السابق نفسه.

أجاب أنه: «لا شك أن المسلم (يجب) عليه أن يبغض (أعداء الله) ويتبرأ منهم، لأن هذه هي طريقة الرسل وأتباعهم» ثم يقول: «أما كون المسلم يعاملهم بالرفق واللين طمعاً في إسلامهم وإيمانهم فهذا لا بأس به؛ لأنه من باب التأليف على الإسلام، ولكن إذا يئس منهم عاملهم بما يستحقون أن يعاملهم به[٢٨]».

وإذن فالأصل هو بغض أعداء الله إلا في حالة الطمع في إسلامهم، فإذا يئس المسلم منهم فليعامهلم حينئذ بما يستحقون، وما يستحقون هو خلاف الرفق واللين الذي يستعمل معهم طمعاً في إسلامهم فقط.

هذا والعلامة ابن عثيمين رحمه الله ـ على الرغم من ذلك ـ ينهى عن الدعاء على الكافرين، بل يأمر بالدعاء لهم بالهداية[٢٩]، وإن كان يقول إن «الواجب على المسلم كراهة أعداء الله الذين هم أعداء له في الحقيقة، وهم كل كافر أياً كان نوع كفره يهودياً أم نصرانياً أم مجوسياً أم دهرياً لا يؤمن بشيء، فإن الواجب على المسلم بغضهم[٣٠]».

ويقول فضيلة الشيخ العثيمين أيضاً إنه «لا يجوز تعزية أهل الكتاب ولا يجوز أيضاً شهود جنائزهم وتشييعهم؛ لأن كل كافر عدوٌّ للمسلمين، ومعلوم أن العدوّ لا ينبغي أن يواسَى أو يشجّع للمشي معه . . .[٣١]»، هذا مع تصريح الشيخ بأنه يجوز أن نقبل منهم أن يعزونا في أمواتنا[٣٢]، ويتابع أن الراجح أنه إن كان يفهم من تعزيتهم إعزازهم وإكرامهم كانت حراماً، وإلا فلينظر في المصلحة[٣٣]، فالأصل هو عدم جواز تعزيتهم لأن فيها إكراماً لهم.

ومن هذا الباب أيضاً ينهى فضيلة الشيخ العثيمين أن تقام حفلة توديعية للزميل غير المسلم في العمل لأن هذا من باب (إكرام الكافر)، «والإنسان المؤمن حقاً لا يمكن أن يكرم أحداً من أعداء الله تعالى، والكفار أعداء الله بنص القرآن، قال تعالى: ﴿من كان عدوًّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌّ للكافرين﴾ . .[٣٤]».

---

(٢٨) السابق ٣: ٣١
(٢٩) مجموع الفتاوى والرسائل ٢٥: ٤٨٩
(٣٠) السابق ٢٥: ٤٨٦
(٣١) السابق ١٧: ٣٥١
(٣٢) السابق ١٧: ٣٥١
(٣٣) السابق ج ن، ص ن.
(٣٤) السابق ١٦: ٢٠٥

ويقول فيما يتعلق بآداب الطريق لو قابلَنا واحد أو أكثر من (الكفار): «وقد علمنا الرسول عليه الصلاة والسلام (وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه)، فإذا لاقاكم اليهود والنصارى ولو كانوا ألفاً وأنتم عشرة، نشق هذا الجمع، ولا نفسح لهم الطريق بل نلجئهم إلى أضيقه فنريهم العز بديننا لا بأنفسنا، لأننا نحن بشر وهم بشر، حتى يتبين لهم أن دين الإسلام هو الظاهر، وأن المتمسك به هو العزيز[٣٥]».

وأتساءل: هل سيفهم اليهود والنصارى هذه الرسالة التي يفكر فيها العلامة رحمه الله؟ أم سينظرون إليها على أنها نوع من سوء التهذيب والإيذاء والاستعداء ليس إلا؟.

وجوب إهانة غير المسلم وإهانة مقدساته:

وبالعودة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية نجد ما هو أبعد من هذا عنده إذ يقول: «**فإن كل ما عُظِّم بالباطل من مكان أو زمان أو حجر أو شجر يجب قصد إهانته**؛ كما تهان الأوثان المعبودة وإن كانت لولا عبادتها كسائر الأحجار[٣٦]».

فهذه قاعدة مطلقة يعلنها شيخ الإسلام يقرر بها حكماً شرعياً: أنه (يجب) قصد (إهانة) مقدّسات الآخرين، سواء أكانت أمكنة كالكنائس والمعابد وبعض الأنهار غيرها، أو أزمنة كعيد الكرسمس أو رأس السنة أو الشعانين أو خلافها، أو كانت أحجاراً أو أشجاراً كالصلبان أو المجسّمات أو الآثار أو أشجار عيد الميلاد مثلاً وغيرها.

وعلى الرغم من أن الأصل هو (وجوب قصد إهانة الكافر ومقدساته لأنه عدوٌّ لله، ولأن مقدساته باطلة) نجد أن شيخ الإسلام «يحبِّذ» بل «يوجب» ـ إذا اقتضى الأمر ـ أن يتشبه الإنسان بالكافرين في هديهم الظاهر في بعض الأحيان إذا كان عليه ضرر بمخالفتهم، فيقول: «لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأموراً بالمخالفة[٣٧]لهم في الهدي الظاهر، لما عليه في ذلك من الضرر، بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر إذا كان في ذلك

---

(٣٥) السابق ٨: ١٩٤

(٣٦) اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق د. ناصر العقل، الطبعة الثانية (الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، عام ١٤١٩هـ)، ج١: ٥٣٥.

(٣٧) لم يكن مأموراً بالمخالفة فقط فكيف بإهانة الكافرين ومقدساتهم؟

مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم لإخبار المسلمين بذلك أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة[٣٨]».

فالأصل ـ إذن ـ هو وجوب قصد إهانة الكافر وإهانة مقدساته إلا في حالة الخوف من الضرر، وحالة الضعف، فلو كنا ضعفاء فالمستحب لنا، وربما الواجب علينا هو التودد للكافرين، فإذا قوينا فإن الواجب هو إهانتهم وإهانة مقدساتهم، وهذا هو الأصل في تعاملنا معهم، ولهذا يقول ابن تيمية: «المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين وعلوه كالجهاد وإلزامهم بالجزية والصغار، **فلمّا كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا، شرع ذلك**[٣٩]».

وإذن فالحال سيكون هكذا: إذا كنا في حالة ضعف فلا نهينهم ولا نعتدي عليهم لأن هذا سيضرنا، بل علينا أحياناً أن نحاكي سمتهم وهديهم الظاهر، أما إذا كنا في حالة قوة فإنه يجب علينا أن نهينهم وأن نمتهن أديانهم ومقدساتهم.

اليهود والنصارى ملعونون هم ودينهم:

ولهذا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله منسجم جدًّا مع ما يؤصله هنا من إهانة غير المسلمين كأهل الكتاب مثلاً، فنجده يُسأل «عن رجل لعن اليهود ولعن دينهم وسب التوراة، فهل يجوز لمسلم أن يسب كتابهم؟

فأجاب:

ليس لأحد أن يلعن التوراة، بل من أطلق لعن التوراة فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإن كان ممن يعرف أنها منزلة من عند الله وأنه يجب الإيمان بها، فهذا يقتل بشتمه لها ولا تقبل توبته في أظهر قولي العلماء[٤٠]».

يقصد بالتوراة هنا جنس التوراة الحق التي أنزلت على موسى، لا التوراة المحرّفة، وبالطبع سب هذه التوراة هو سب كلام الله حقاً فهو كفر حينئذ.

ثم يتابع الشيخ: «**وأما إن لعن دين اليهود الذي هم عليه في هذا الزمان فلا بأس به في ذلك، فإنهم ملعونون هم ودينهم**[٤١] . . . **إلخ**».

---

(٣٨) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٧١

(٣٩) السابق ج ن، ص ن.

(٤٠) مجموع الفتاوى ٣٥: ١٢١

(٤١) السابق نفسه.

فأنت ترى هنا أن الشيخ يساعد ذلك المسلم الذي سب دين اليهود، ولهذا فلا بأس أن (تلعن) دين اليهودي في هذا الزمان فإنه دين باطل لا حرمة له.

وكذلك تجد الشيخ يكرر الأسلوب نفسه مع النصارى فيذكر بعض أعيادهم ثم يذكر أن طوائف من المسلمين تشاركهم في تلك الأعياد فيقول: «وإنما عددت أشياء من منكرات دينهم لما رأيت طوائف المسلمين قد ابتلي ببعضها وجهل كثير منهم أنها **من دين النصارى الملعون هو وأهله... إلخ**[٤٢]».

فهذا تجويز من الشيخ لمن يقتدي به في أن يلعن دين اليهود ودين النصارى ويلعن أهل هذين الدينين، فكيف بدين من سواهم؟ بل إن الشيخ نفسه يمارس هذا فيجهر بلعن النصارى ولعن دينهم.

ومن إهانة شيخ الإسلام لأعياد ومقدّسات الآخرين (الزمانية) إهانته لعيد يعظمه النصارى يسمونه (الخميس الكبير)، لكن شيخ الإسلام يسميه ـ بقصد الإهانة التي يرى أنها أصل واجب ـ يسميه (الخميس الحقير)[٤٣] أو (الصغير)[٤٤].

إذلال أهل الذمة:

ومن أجل هذا يؤصل شيخ الإسلام رحمه الله لإذلال أهل الذمة، فيذكر أصناف الشروط التي تفرض على أهل الذمة لإقامتهم ببلاد المسلمين وتعايشهم مع المسلمين، فذكر من تلك الشروط ما مقصوده التمييز عن المسلمين[٤٥]، وذكر منها ما يعود بإخفاء شعائر دينهم، وذكر منها «ما يعود بترك إكرامهم، وإلزامهم الصغار الذي شرعه الله تعالى[٤٦]»، وفي هذا السياق ينقل الإمام عن أبي الشيخ الأصفهاني بإسناده أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب: «أن لا تكاتبوا أهل الذمة، فتجري بينكم وبينهم المودّة، **وأذلوهم ولا تظلموهم**[٤٧]، ومروا نساء أهل الذمة أن يعقدن زناراتهن، ويرخين

---

(٤٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٣٤، وانظر كذلك مجموع الفتاوى ٢٥: ١٧١

(٤٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٣٥

(٤٤) السابق ١: ٣٥٧

(٤٥) لو صحّ هذا التمييز باللباس وجز النواصي وطريقة ركوب الدواب والقيام من المجلس للمسلم ـ ولا أراه يصح ـ فماذا يسمّى في عصرنا؟

(٤٦) السابق ١: ٣٦٩

(٤٧) هل يمكن أن تذل أحدًا ولا تكون ظالمًا له؟

نواصيهن، ويرفعن عن سوقهن حتى يعرف زيهن من المسلمات، فإن رغبن عن ذلك فليدخلن في الإسلام طوعاً أو كرهاً».

تلك الشروط وأشباهها ـ ولا مجال هنا للخوض في هذه الأحكام فإن فيها كلاماً كثيراً وأخذاً وردًّا لا يسعه هذا الكتاب ـ تلك الشروط يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الذي يجددها ويحييها على أهل الذمة هو «من وفقه الله من ولاة أمور المسلمين[٤٨]»، فإذلال أهل الذمة وتجديد هذه الشروط عليهم هو من توفيق الله تعالى.

بل إن فرض هذه الشروط المُذِلَّة ليس فيه إلا (كل الخير) للمسلمين مع أن هذه الشروط هي من (المصائب) بالنسبة لأهل الذمة، يقول شيخ الإسلام: «إن المسلمين قد فتحوا ساحل الشام وكان ذلك من أعظم المصائب عليهم [يعني النصارى][٤٩]، وقد ألزموهم بلبس الغيار[٥٠] وكان ذلك من أعظم المصائب عليهم، بل التتار في بلادهم خربوا جميع كنائسهم، وكان نوروز رحمه الله تعالى[٥١] قد ألزمهم بلبس الغيار وضرب الجزية والصغار فكان ذلك من أعظم المصائب عليهم، ومع هذا لم يدخل على المسلمين بذلك إلا كل خير. . . .[٥٢]».

ولا يتصدّى أحد أو يشير على ولي أمر المسلمين «بما فيه إظهار شعائرهم في بلاد الإسلام أو تقوية أمرهم ـ بوجه من الوجوه ـ إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم في الباطن، أو رجل له غرض فاسد مثل أن يكونوا برطلوه[٥٣]ودخلوا عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهل في غاية الجهل لا يعرف السياسية الشرعية الإلهية[٥٤]».

بل إنه يرى أن القرية التي فيها نصارى ومسلمون معاً وبنى المسلمون فيها مسجداً فلا يجوز أن يكون فيها كنيسة، قال: «وهكذا القرية التي يكون أهلها نصارى وليس عندهم مسلمون ولا مسجد للمسلمين، فإذا أقرهم المسلمون على كنائسهم جاز ذلك، كما فعله المسلمون، وأما إذا سكنها المسلمون وبنوا بها مساجدهم فقد قال النبي صلى

---

(٤٨) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٥٦

(٤٩) يعني أهل الذمة.

(٥٠) أي اللبس الذي يتميزون به عن المسلمين في هيئته ولونه.

(٥١) وال من ولاة المسلمين.

(٥٢) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٩

(٥٣) أي رشوه.

(٥٤) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٩

الله عليه وسلم: (لا تصلح قبلتان بأرض)[٥٥]، وفي أثر آخر: (لا يجتمع بيت رحمة وبيت عذاب) . .[٥٦]».

بل يرى شيخ الإسلام أنه «كان ولاة الأمور الذين **يهدمون كنائسهم** ويقيمون أمر الله فيهم كعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد ونحوهما، مؤيدين منصورين، وكان الذين بخلاف ذلك مقهورين مغلوبين[٥٧]»، وأن صلاح الدين لم ينتصر على الصليبيين إلا لأنه أبعد النصارى عن أي ولاية أو منصب[٥٨].

ومن أجل هذا يقول فضيلة الشيخ العثيمين: «ولا ينبغي أبداً أن يثق المؤمن بغير المؤمن مهما أظهر من المودة والنصح؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء﴾، ويقول سبحانه وتعالى لنبيه: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ . . .[٥٩]».

ويصرّح شيخ الإسلام ابن تيمية بأن من أحدث من النصارى كنيسة يخالف فيها الشروط بينه وبين المسلمين فإنه على أحد قولي العلماء قد نقض عهده، وبهذا يصبح ماله ودمه حلالاً، ويباح منه ما يباح من أهل الحرب[٦٠]، أي أنه يمكن أن يسترق أو يسبى وتسبى زوجته وذريته ويؤخذ ماله.

إن إهانة أهل الذمة وإلزامهم الصغار الذي يفهمه شيخ الإسلام من شرع الله وإذلالهم هو من (شروط التعايش) التي يراها بين أهل الذمة والمسلمين! وهو مما يدخل في مسألة (القصد إلى إهانة الكافر وإهانة مقدساته وسبه ولعنه هو ودينه)، هذا وهم أهل ذمة من أهل الكتاب، فكيف بمن سواهم؟ لكن لعل الظروف السياسية القاسية التي كانت سائدة آنذاك أدّت بالشيخ رحمه الله إلى هذه القسوة التي نلمحها في خطابه، والله تعالى يعفو عنا وعنه.

---

(٥٥) قال محقق الكتاب إنه رواه أبو داود، وضعفه الألباني.
(٥٦) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٧
(٥٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٤٨
(٥٨) السابق ٢٨: ٣٤٧
(٥٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ١٣
(٦٠) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨: ٣٥٢

تخويف غير المسلم مصلحة:

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يذكر أقوال بعض العلماء في مسألة (تأجير) الذمي داراً أو بيعه إياها، مؤدى تلك الأقوال: المنع من تأجير الذمي أو بيعه هذه المرافق لأنه سيدق فيها بالنواقيس وسيكفر فيها بالله، إلا أنه نقل أن رجلاً من السلف هو عبد الله بن عون الهلالي، كان لا يؤجر إلا الذميين فقط حتى (يرعبهم) بأخذ الأجرة!.

وكان الإمام أحمد ربما سئل عن كراء الذمي فيستشهد بابن عون هذا متعجباً منه، وهذا التعجب من الإمام يفسره شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه إنما كان «لحسن مقصد ابن عون ونيته الصالحة» ـ وسنرى ما هي نيته الصالحة بعد قليل ـ وإن كان يفهم من الإمام أحمد كراهته لتأجير غير المسلمين لئلا يكون إعانة لهم على كفرهم وفسقهم، ولست هنا بصدد التفصيل في هذا فليس هذا هو المقصود هنا، ولكن المقصود هنا هو ما يذكره شيخ الإسلام إذ يقول: «والفرق بين الإجارة والبيع، أن ما في الإجارة من مفسدة الإعانة قد عارضه مصلحة أخرى **وهو صرف إرعاب المطالبة بالكراء عن المسلم وإنزال ذلك بالكفار**[٦١]».

وإذن فتأجير الذمي فيه مفسدة ومصلحة، أما المفسدة فهي أن في تأجيره إعانة له على كفره وفسقه، وأما المصلحة فهي صرف التخويف بأخذ الأجرة عن المسلم، وإنزاله بهذا الكافر.

وإذن فسيكون موقف أصحاب المرافق المؤجرة قسمين:

الأول: يأبى أن يؤجر الذميين حتى لا يعينهم على كفرهم وفسقهم، فيتقي هذه المفسدة، ويؤجر المسلمين فقط.

الثاني: يأبى أن يؤجر المسلمين حتى لا يخيفهم ويروعهم بطلب الأجرة، ومن أجل هذا يؤجر الذميين ـ وإن كان في تأجيرهم إعانة على كفرهم وفسقهم ـ ليصرف هذا التخويف والإرعاب عن المسلمين لينزلهما على هؤلاء الكافرين، وهذه مصلحة يحققها هنا في مقابل المفسدة بإعانة أهل الذمة الكافرين، والسؤال هنا: ما المصلحة المرجوة في تخويف مستأجر غير مسلم؟!

---

(٦١) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٢٨

بل إكراه في الدين!:

وعلى الرغم من قطعية قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾، نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يفصل في الإكراه فيقول: «والإكراه قد يكون إكراهاً بحق، وقد يكون إكراهاً بباطل، فالأول[٦٢] كإكراه من امتنع من الواجبات على فعلها، مثل إكراه الكافر الحربي على الإسلام، أو أداء الجزية عن يد وهم صاغرون، وإكراه المرتد على العود إلى الإسلام، وإكراه من أسلم على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت . . . إلخ» ويتابع: «وأما الإكراه بغير حق فمثل إكراه الإنسان على الكفر والمعاصي وهذا الإجبار الذي هو الإكراه يفعله العباد بعضهم مع بعض[٦٣]».

فهذا تأصيل من شيخ الإسلام رحمه الله للإكراه في الدين، فصحيح أنه لا إكراه في الدين، لكن لو وقع الإكراه على أحد وكان إكراهاً (بحق) فإن شيخ الإسلام رحمه الله يرى هذا الإكراه ملزماً لمن وقع عليه الإكراه، أي أن الكافر إذا أكره على الإسلام فلا يحق له التحلل منه وإلا قتل مرتدًّا، فيقول: «وأما المكره بحق كالحربي على الإسلام، فهذا يلزمه ما أكره عليه باتفاق العلماء[٦٤]».

وإذ قد ذكرنا الإكراه ورأي شيخ الإسلام فيه، فأجد مناسباً ذكر ما يسمّى هذه الأيام بحرية الاعتقاد، وقد كان للشيخ العلامة ابن عثيمين رحمه الله رأي واضح في هذه المسألة، يذكره في هذه الفتوى التي أنقلها بنصها كما هي:

«سئل فضيلة الشيخ: نسمع ونقرأ كلمة (حرية الفكر) وهي دعوة إلى (حرية الاعتقاد)، فما تعليقكم على ذلك؟

فأجاب بقوله:

تعليقنا على ذلك أن الذي يجيز أن يكون الإنسان حر الاعتقاد يعتقد ما يشاء من الأديان فإنه كافر؛ لأن كل من اعتقد أن أحداً يسوغ له أن يتديّن بغير دين محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كافر بالله عز وجل يستتاب فإن تاب وإلا وجب قتله.

والأديان ليست أفكاراً، ولكنها وحي من الله عز وجل، ينزله على رسله ليسير عباده عليه، وهذه الكلمة ـ أعني كلمة فكر ـ التي يقصد بها الدين يجب أن تحذف من

---

(٦٢) أي الإكراه بحق.

(٦٣) مجموع الفتاوى ٨: ٢٧٥

(٦٤) مجموع الفتاوى ٨: ٢٩٦

قواميس الكتب الإسلامية؛ لأنها تؤدي إلى هذا المعنى الفاسد، وهو أن يقال عن الإسلام: فكر، والنصرانية فكر، واليهودية فكر، وأعني بالنصرانية التي يسميها أهلها بالمسيحية، فيؤدي إلى أن تكون هذه الشرائع مجرد أفكار أرضية يعتنقها من شاء من الناس، والواقع أن الأديان السماوية أديان سماوية من عند الله عز وجل، يعتقدها الإنسان أنها وحي من الله تعبد بها عباده، ولا يجوز أن يطلق عليها (فكر)».

ثم يتابع ابن عثيمين قائلاً:

«**وخلاصة الجواب**:

أن من اعتقد أنه يجوز لأحد أن يتدين بما شاء وأنه حر فيما يتدين به فإنه كافر بالله عز وجل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾، ويقول: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، فلا يجوز لأحد أن يعتقد أن ديناً سوى الإسلام جائز يجوز للإنسان أن يتعبد به، بل إذا اعتقد هذا صرّح أهل العلم بأنه كافر كفراً مخرجاً عن الملة[٦٥]» ا.هـ

(٦٥) مجموع الفتاوى والرسائل ج٣: ٩٩

الفصل الثاني

ابن تيمية والآخر المسلم

«وأنا كنت من أعظم الناس تأليفاً لقلوب المسلمين، وطلباً لاتفاق كلمتهم، واتباعاً لما أمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلت عامة ما كان في النفوس من الوحشة»

ابن تيمية
مجموع الفتاوى ٣: ١٤٥

«والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة (بالقتل) وتارة بما دونه كما قتل (السلف) جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم»

ابن تيمية
مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢

ابن تيمية والآخر المسلم
بين النظرية والتطبيق

وبعد أن تناولنا بعرض موجزٍ علاقة ابن تيمية مع الآخر (غير المسلم)؛ نتناول هنا علاقة ابن تيمية مع الآخر (المسلم)، والمقصود بالمسلم الآخر هنا هو المخالف في الاعتقاد، وهو ما اصطلح أن يطلق عليه أنه من «أهل الأهواء والبدع».

غير أنه من المهم جداً في سياق الحديث عن الآخر المسلم أن أذكر تأصيل شيخ الإسلام لقواعد كلية في تكفير المخالف أو تفسيقه، أذكرها فيما يأتي:

قواعد نظرية في التعامل مع المسلم المخالف

الأمر بالجماعة، والنهي عن الفرقة والاختلاف:

كان من أساسيات الخطاب النظري لشيخ الإسلام رحمه الله الأمر بالجماعة والنهي عن الفرقة والاختلاف في الدين، وتفريق المسلمين، فأهل السنة والجماعة إنما سموا كذلك لأنهم «مقتفون لآثار رسول الله وسنته أولاً، ولأنهم يدعون إلى الجماعة التي هي ضد الفرقة والاختلاف فيقول: «ثم من طريقة أهل السنة والجماعة: اتباع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم باطنًا وظاهرًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة). ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدى محمد صلى الله عليه وسلم على هدى كل أحد، وبهذا سموا: أهل الكتاب والسنة.

وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هى الاجتماع وضدها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسمًا لنفس القوم المجتمعين، والإجماع هو الأصل الثالث الذى يعتمد عليه فى العلم والدين[٦٦]».

وإذن فهم أهل السنة لاتباعهم لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهم أهل الجماعة لأنها هي الاجتماع وضدها الفرقة.

لكن كل كل فرقة تدعي هذا! فكل فرقة لها محدثوها ورجالها وأسانيدها، وكل فرقة تدعي أنها تحرص على جمع الكلمة ووحدة الصف، وكل فرقة تزن البدعة بميزان غير الميزان الذي تزنه به الفرقة الأخرى، فتنقيح المناط متفق عليه بين جميع المسلمين، ولكن الخلاف هو في تحقيقه.

والمقصود هنا أن شيخ الإسلام رحمه الله كان دائماً يدعو إلى الاجتماع وينهى عن التفرق والاختلاف، ويروي لنا شيخ الإسلام سياق المناظرة التي قامت بينه وبين مناوئيه بخصوص «العقيدة الواسطية»، حيث جرى اللقاء بين شيخ الإسلام وبعض شيوخ ذلك العصر من الأشعرية بين يدي الوالي في ذلك الزمان، وتقدّم شيخ الإسلام للحديث، ولندعه يقص علينا ما جرى فيقول: «فلما اجتمعنا وقد أحضرت ما كتبته من الجواب عن أسئلتهم المتقدمة، الذي طلبوا تأخيره إلى اليوم حمدت الله بخطبة الحاجة خطبة ابن مسعود رضي الله عنه ثم قلت: إن الله تعالى أمرنا بالجماعة والائتلاف، ونهانا عن الفرقة والاختلاف. وقال لنا في القرآن: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥]. وربنا واحد، وكتابنا واحد، ونبينا واحد، وأصول الدين لا تحتمل التفرق والاختلاف، وأنا أقول ما يوجب الجماعة بين المسلمين، وهو متفق عليه بين السلف، فإن وافق الجماعة فالحمد لله، وإلا فمن خالفنى بعد ذلك كشفت له الأسرار، وهتكت الأستار، وبينت المذاهب الفاسدة، التي أفسدت الملل والدول، وأنا أذهب إلى سلطان الوقت على البريد، وأعرفه من الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس، فإن للسلم كلامًا، وللحرب كلامًا[٦٧]».

---

(٦٦) مجموع الفتاوى ٣: ١٠٤

(٦٧) مجموع الفتاوى ٣: ١١٧

فتأمل كيف ابتدأ الشيخ خطابه بالدعوة إلى الجماعة ووحدة الصف، والتذكير بأن كتابنا واحد ونبينا واحد وأصولنا واحدة، ثم تأمل كيف يقول: (إنه من خالفني كشفت له الأسرار وهتكت الأستار وذهبت إلى السلطان، فإن للسلم كلاماً وللحرب كلاماً!)، ولهذا يتساءل الإنسان: أي جماعة وائتلاف يدعى إليهما في ظل هذا الجو المشحون الذي نلمح فيه التهديد واضحاً، والوعيد قائماً لمن خالفه؟.

ويتابع الشيخ: «وقلت : لا شك أن الناس يتنازعون، يقول هذا : أنا حنبلي، ويقول هذا : أنا أشعري، ويجري بينهم تفرق وفتن، واختلاف على أمور لا يعرفون حقيقتها .

وأنا قد أحضرت ما يبين اتفاق المذاهب فيما ذكرته، وأحضرت كتاب تبيين كذب المفتري، فيما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تأليف الحافظ أبي القاسم ابن عساكر رحمه الله .

وقلت: لم يصنف في أخبار الأشعري المحمودة كتاب مثل هذا، وقد ذكر فيه لفظه الذي ذكره في كتابه: الإبانة.

فلما انتهيت إلى ذكر المعتزلة، سأل الأمير عن معنى المعتزلة، فقلت: كان الناس في قديم الزمان قد اختلفوا في الفاسق الملِّيّ، وهو أول اختلاف حدث في الملة، هل هو كافر أو مؤمن؟ فقالت الخوارج: إنه كافر . وقالت الجماعة: إنه مؤمن. وقالت طائفة : نقول : هو فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ننزله منزلة بين المنزلتين، وخلدوه في النار، واعتزلوا حلقة الحسن البصري وأصحابه رحمه الله تعالى فسموا معتزلة.

وقال الشيخ الكبير بجبته وردائه: ليس كما قلت، ولكن أول مسألة اختلف فيها المسلمون مسألة الكلام، وسمى المتكلمون متكلمين لأجل تكلمهم في ذلك، وكان أول من قالها عمرو بن عبيد، ثم خلفه بعد موته عطاء بن واصل، هكذا قال، وذكر نحوًا من هذا .

فغضبت عليه وقلت: أخطأت، وهذا كذب مخالف للإجماع. وقلت له: لا أدب ولا فضيلة، لا تأدبت معي في الخطاب، ولا أصبت في الجواب؟[٦٨]».

فتأمل هاهنا أيضاً أن الشيخ وهو ما زال يتحدث عن الوحدة والخلاف كيف يخاطب من سماه (الشيخ الكبير بجبته ورداءه)، وكيف يصفه بعدم الأدب! وبعدم

(٦٨) مجموع الفتاوى ٣: ١١٧

الفضيلة! (لا أدب ولا فضيلة)، إضافة إلى أنه اتهمه بالكذب، ومخالفة الإجماع في أول خلاف جرى في الأمة، والحق أن هذه المسألة ليس فيها إجماع، فما يزال الخلاف فيها إلى اليوم قائماً بين الباحثين.

والسؤال هو: كيف نجمع بين هذا الخطاب النظري الجميل، وبين السلوك في الواقع؟.

على أني أحب هاهنا أن أؤكد أن شيخ الإسلام رحمه الله بشر من البشر يخطئ ويصيب فليس هو كاملاً، وإذا كان قد تصرّف بحدّة ونزق في موقف شديد الضغط والحرج كهذا الموقف الذي نلحظ أنه يقف فيه موقف المتَّهَم بسبب آرائه التي يدعو إليها فربما نعذره من أجل هذا، وغيره أيضاً ربما يفعل مثل هذا وزيادة، لكن المقصود هنا أن الشيخ في خطابه النظري كان يدعو دائماً إلى الجماعة والائتلاف وينهى عن الفرقة والاختلاف، وأظن أن ما نقلته هنا فيه كفاية وما أكثر ما في كتب الشيخ رحمه الله مما يعبر عن هذا المعنى.

تكفير الطائفة لغيرها من المسلمين بدعة منكرة:

يقول شيخ الإسلام في هذا: «ومن البدع المنكرة تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دمائهم وأموالهم، كما يقولون: هذا زرع البدعي، ونحو ذلك؛ فإن هذا عظيم لوجهين:

أحدهما: أن تلك الطائفة الأخرى قد لا يكون فيها من البدعة أعظم مما في الطائفة المكفرة لها، بل قد تكون بدعة المكفرة أغلظ أو نحوها أو دونها، وهذا حال عامة أهل البدع الذين يكفّر بعضهم بعضاً؛ فإنه إذا قُدِّر أن المبتدع يكفر كفر هؤلاء وهؤلاء، وإذا قدر أنه لم يكفر لم يكفر هؤلاء ولا هؤلاء، فكون إحدى الطائفتين تكفر الأخرى ولا تكفر طائفتها هو من الجهل والظلم، وهؤلاء من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾.

والثاني: أنه لو فرض إحدى الطائفتين مختصة بالبدعة لم يكن لأهل السنة أن يكفروا كل من قال قولاً أخطأ فيه؛ فإن الله سبحانه قال: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾، وثبت في الصحيح أن الله قال: (قد فعلت)، وقال تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان)، وهو حديث حسن رواه ابن ماجه وغيره، وأجمع

الصحابة وسائر أئمة المسلمين على أنه ليس كل من قال قولاً أخطأ فيه أنه يكفر بذلك، وإن كان فيه مخالفاً للسنة، فتكفير كل مخطئ خلاف الإجماع، لكن للناس نزاع في التكفير.

والمقصود هنا: أنه ليس لكل الطوائف المنتسبين إلى شيخ من الشيوخ ولا إمام من الأئمة أن يكفروا من عداهم(٦٩)».

والنص كما ترى في غاية الوضوح، وفي غاية الحسم، وفي غاية القطعية أيضاً، فإن تكفير طائفة من المسلمين لطائفة أخرى إنما هو من شأن أهل البدع، فمن أطلق التكفير هكذا في طوائف المسلمين فهو مقتد في الحقيقة بأهل البدع، وهو مشارك للمبتدعة في هذه البدعة، فلا فرق بينه وبينهم من هذا الوجه.

هذا أمر، أما الأمر الآخر فهذا النص من شيخ الإسلام صريح في أن تكفير أو تفسيق الطوائف لا يعد من جملة تكفير وتفسيق المطلقات كما يظنه كثير من الناس فيجده يطلق الأحكام بالكفر أو الفسق جزافاً على فرق الإسلام من الشيعة والمعتزلة والإباضية وغيرهم ظناً منه أن تفسيق الطوائف هو تفسيق مطلقات لا تفسيق أعيان، وهو ظن مخطئ بل التكفير أو التفسيق متجه إلى طائفة محدّدة بعينها وإذن فهو شامل لأفرادها، وسيأتي ذكر هذا في حينه إن شاء الله.

ويتضح مقصود الإمام أكثر في موضع آخر حين يقول: «لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة»، ثم ذكر الإمام عليًّا رضي الله عنه وكيف تعامل مع الخوارج وأنه لم يقاتلهم إلا لبغيهم لا لعقائدهم ثم قال: «وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص لم يكفروا مع أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بقتالهم فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة فكيف إذا كانت المكفرة لها مبتدعة أيضاً؟ وقد تكون بدعة هؤلاء أغلظ، والغالب أنهم جميعاً جهال بحقائق ما يختلفون فيه(٧٠)».

فإذا كان الخوارج وهم من الذين يكفرون المسلمين بالذنوب ويستحلون دماءهم،

---

(٦٩) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧: ٤١٧

(٧٠) السابق ٣: ١٧٦

وقد كفروا علياً رضي الله عنه، ومع هذا لم يكفرهم هو، بل لم يرفع السيف عليهم حتى رفعوه هم وأفسدوا فساداً عريضاً، إذا كان الخوارج على الرغم من ضلالهم وثبوت الأحاديث في ذلك لا يجوز أن يطلق القول بتكفيرهم فكيف بمن سواهم؟ من الشيعة أو المعتزلة أو الأشعرية أو الماتريدية أو غيرهم من أهل القبلة؟.

المتأول ـ مبتدعاً أو مرتكباً للكبيرة ـ يعذر بالجهل، ولا يكفَّر أو يفسَّق حتى تقام عليه الحجة:

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «قد تقرر من مذهب أهل السنة والجماعة ما دل عليه الكتاب والسنة أنهم لا يكفِّرون أحداً من أهل القبلة بذنب، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إذا كان فعلاً منهياً عنه، مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر ما لم يتضمن ترك الإيمان، وأما إن تضمن ترك ما أمر الله بالإيمان به مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، فإنه يكفر به، وكذلك يكفر بعدم اعتقاد وجوب الواجبات الظاهرة المتواترة وعدم تحريم المحرمات الظاهرة المتواترة» إلى أن قال: «والكلام إنما هو فيما لا يعذر بترك الإيمان بوجوبه وتحريمه من الأمور المتواترة، وأما من لم يعتقد ذلك فيما فعله أو تركه بتأويل أو جهل يعذر به فالكلام في تركه هذا الاعتقاد كالكلام فيما فعله أو تركه بتأويل أو جهل يعذر به[٧١]».

فليس من منهج أهل السنة والجماعة تكفير أحد من المسلمين بذنب أو بقول أو رأي مما تنازع فيه أهل القبلة وكما أن «غيبة العقل تكون عذراً في رفع القلم» فكذلك «الشبهة التي ترفع معها قيام الحجة قد تكون عذراً في الظاهر[٧٢]».

ويقرر شيخ الإسلام أن «الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان سواء كان في المسائل النظرية أو العملية.

هذا الذي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام. وما

---

(٧١) مجموع الفتاوى ٢٠: ٥٣

(٧٢) السابق ٢: ٢٩٣

قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها؛ فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع فهذا الفرق ليس له أصل عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم . . .[٧٣]».

فهذا كلام واضح أيضاً أن كل من أخطأ في مسائل الأصول أو الفروع فهو معذور باجتهاده للأسباب التي فصلها شيخ الإسلام، وإجماع الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين أنه لا يكفر من أخطأ، فإن من أراد الحق فأخطأه ليس كمن أراد الباطل فأصابه، وليس أحد يؤمن بالله رباً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً يريد أن يذهب إلى النار بقدميه!.

فهل كان واصل بن عطاء يقضي ليله فاركاً ذقنه يفكر كيف يضل الناس أو يحرفهم عن دينهم؟ وهل كان عبد الله بن إباض يشغل نفسه في اختراع قول يخدع به الخلائق؟ وهل كان فخر الدين الرازي يخطط لإضلال عباد الله عن الصراط المستقيم؟ وقل مثل هذا في أبي منصور الماتريدي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والجويني، والغزالي، وابن فورك والآمدي وغيرهم من علماء الإسلام، هل كانوا يقصدون من آرائهم إضلال العباد؟

كل هذا لم يكن، فأولئك ما كانوا إلا علماء مجتهدين بغض النظر عما إذا كانوا أخطأوا أو أصابوا فإنهم إنما كانوا يريدون الحق، وسيرهم الذاتية تشير إلى صلاح وعبادة وتقوى وحرص على خدمة الدين وهداية المسلمين.

والصواب عند شيخ الإسلام: «أنه من اجتهد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وقصد الحق فأخطأ لم يكفر بل يغفر له خطؤه، ومن تبيّن له ما جاء به الرسول فشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين فهو كافر، ومن اتبع هواه وقصّر في طلب الحق، وتكلّم بلا علم فهو عاص مذنب، ثم قد يكون فاسقاً وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته[٧٤]».

ويبين لنا شيخ الإسلام أن أحوال الشخص تختلف «فليس كل مخطئ ولا مبتدع

---

(٧٣) السابق ٢٣: ١٩٥

(٧٤) مجموع الفتاوى ١٢: ٩٩

ولا جاهل ولا ضال يكون كافراً بل ولا فاسقاً بل ولا عاصياً . . . . إلخ[٧٥]».

ويؤكد ابن تيمية أن التكفير حكم شرعي، المرجع فيه إلى الكتاب والسنة لا إلى الأهواء والأمزجة، ولهذا يردُّ على من قال: أكفر من يكفرني! بأن «الكفر ليس حقاً لهم بل هو حق لله، وليس للإنسان أن يكذب على من يكذب عليه، ولا يفعل الفاحشة بأهل من فعل الفاحشة بأهله، بل ولو استكرهه رجل على اللواطة لم يكن له أن يستكرهه على ذلك» إلى أن قال: «ولو سب النصارى نبينا لم يكن لنا أن نسب المسيح[٧٦]».

فالتكفير إذن هو حكم شرعي، لا مجال فيه للتهور أو للأمزجة الشخصية، فحتى لو أن أحدنا تعرّض للتكفير من بعض الجهلة المتعجلين فلا يجوز أن يقابل التكفير بالتكفير، فإن هذا ليس حقاً لنا، بل هو حق لله تعالى.

غير أن لنا أن نسأل: لقد ذكر شيخ الإسلام أن مسألة التكفير لا بد فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة، وهذا لا اعتراض عليه البتة، ولكن بأي فهم نرجع إلى الكتاب؟ وبأي سنة تحديدًا وبشروط من؟ إن قيل السلف الصالح: فسنعيد السؤال مرة أخرى: لم كان هذا السلف تحديدًا هم الصالحين دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم صحيحة، فيجاب: ولكن عقائدهم الصحيحة إنما هم الذين رووها وقبلوها بشروطهم هم، وردوا أحاديث غيرهم إذا خالفت عقائدهم وشروطهم؟ فلم قبلت روايتهم هم دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم صحيحة! وهكذا نعود إلى الدّور المنطقي المحال، ولا بد من العودة إلى ما يتفق عليه الجميع من العقليات والشرعيات للانطلاق منها في حوار يوصلنا إلى العقيدة الصحيحة.

التكفير والتفسيق بين المطلق والمعيّن:

ويلفت شيخ الإسلام الانتباه إلى التفريق بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن وكذا تفسيق المطلق وتفسيق المعيّن، فربما أطلقت الشريعة الأحكام على المطلقات، ولكن تنزيلها على المعيّن لا بد فيه من توافر شروط وانتفاء موانع، وما نقل عن السلف الصالح في تكفير من قال كذا وكذا، أو في تكفير مطلق الجهمية أو في تكفير مطلق القدرية أو في تكفير من نفى رؤية الله يوم القيامة مثلاً فهذه الأقوال ليست إلا في

---

(٧٥) السابق ج ن، ص ن.

(٧٦) منهاج السنة النبوية ٥: ١٢٧

المطلقات، أما إنزال هذه الأحكام على الشخص المعيّن فهذا لا بد فيه من توافر الشروط ومن انتفاء الموانع، قال الإمام عن منهج السلف في إطلاق لفظ الكفر: «وليس فيهم من كفر كل مبتدع، بل المنقولات عنهم تناقض ذلك، ولكن قد نقل عن أحدهم أنه كفّر من قال بعض الأقوال، ويكون مقصوده أن هذا القول كفر ليحذر، ولا يلزم إذا كان القول كفراً أن يكفر كل من قاله على الجهل والتأويل؛ فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعيّن كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه، وذلك له شروط وموانع» إلى أن يقول: «وإذا لم يكونوا في نفس الأمر كفاراً لم يكونوا منافقين، فيكونون من المؤمنين فيستغفر لهم ويُترحّم عليهم، وإذا قال المؤمن: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾، يقصد كل من سبقه من قرون الأمة بالإيمان، وإن كان قد أخطأ في تأويل تأوله فخالف السنة، أو أذنب ذنباً فإنه من إخوانه الذين سبقوه بالإيمان فيدخل في العموم[٧٧]».

فهناك فرق إذن بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن، ولا يلزم إذا كان القول كفراً أو إذا كان الفعل كفراً أن يكون فاعله كافراً، فربما كان متأولاً أو جاهلاً أو ناسياً أو مكرهاً أو غير ذلك من الموانع التي تمنع من إطلاق الكفر على المعيّن، وحين يدعو المسلم للذين سبقوه بالإيمان فدعاؤه هذا يمكن أن يشمل مخالفيه الذين اجتهدوا فأخطأوا.

بل ينقل ابن تيمية عن الإمام الشافعي أنه قال لحفص الفرد عندما قال: القرآن مخلوق، نقل عن الإمام الشافعي أنه قال له: «كفرت بالله العظيم»، ولم يعدّه شيخ الإسلام تكفيراً لحفص، ولكنه عدّه تبييناً من الإمام الشافعي له أن ما يقوله كفر، يقول ابن تيمية متابعاً: «ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله، وقد صرّح [أي الإمام الشافعي] في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء والبدع[٧٨]».

بل ينقل ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه بالرغم من إطلاقه القول بتكفير الجهمية، فإنه كان يدعو لولاة الأمور الذين اضطهدوا مخالفيهم ويترحّم عليهم ولا يدعو عليهم لأنهم جهلة قلّدوا من قال لهم ذلك[٧٩].

---

(٧٧) منهاج السنة ٥: ١٢٤

(٧٨) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٦

(٧٩) السابق ج ن، ص ن.

ولو أن كل من قال بقول أطلق القول بتكفيره جزافاً لكفرنا كبار السلف الصالح، فبعض السلف ينكر قوله تعالى: «أفلم ييأس الذين آمنوا» ويقرؤونها «أفلم يتبين»، وينكر القاضي شريح قوله تعالى: «بل عجبتَ» بفتح التاء، ويقرأها: «بل عجبتُ» بضمها، وبعضهم كان ينكر أن المعوذتين من القرآن، ومع هذا فلا يجوز تكفير أعيانهم لما قد يعرض لهم من الشبهات القوية أو الجهل بالتواتر وما أشبه ذلك[٨٠].

والمقصود هنا: أن ابن تيمية يرحمه الله يبين لنا الفرق بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن وأنه لا بد من توافر الشروط وانتفاء الموانع لإطلاق الحكم بتكفير أو تفسيق المعيّن، ولا بد من إقامة الحجة على أن هذا القول أو هذا الفعل كفر «فمن لم يبلغه العلم في ذلك عرف ذلك كما يعرف من لم تبلغه شرائع الإسلام فإن أصرّ على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر[٨١]».

ولكن السؤال: ما معنى بلوغ العلم أو الحجة؟ هل بمجرد بيان الأمر للمخالف تكون الحجة قد قامت عليه؟

الواقع أنه ما دام هناك شبهات قوية ومعارضات قوية عند المخالف لا يمكن القول بأن الحجة قد قامت عليه، وليس انقطاع المخالف في مناظرة سبباً للقول بأن الحجة قد قامت عليه؛ لأنه قد ينقطع صاحب الحق أحياناً بسبب انبهار أو شرود ذهن أو مغالطة ذكية لم يستطع كشفها أو غير ذلك من الأسباب، ولهذا فإقامة الحجة هو أمر لا يدركه إلا المخالف نفسه، هو نفسه يعلم ما إذا كانت الحجة قد قامت عليه أو لا، فإن أصر على الكفر بعد إذ علم في نفسه وانكشف له وجه الحق فحينئذ فهو كافر، ولكن من ذا الذي يعلم ما في الصدور إلا الله؟! فليس الأمر سهلاً.

وأمر آخر:

حتى تكفير المطلق لا بد فيه من دليل (قطعي) يشير إلى أن من قال كذا وكذا فهو كافر، فربما أطلق الكفر على أفعال أو أقوال هي ليست كفراً في نفس الأمر، فالأمر ـ أكرر ـ في غاية الخطورة.

ويمكن أن يلخّص لنا العلامة ابن عثيمين ما يتعلق بتكفير أو تفسيق المعيّن حين يقول: «لا يجوز إطلاق الشرك أو الكفر أو اللعن على من فعل شيئاً من ذلك [أي

---

(٨٠) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٦٤

(٨١) مجموع الفتاوى ٦: ٢٩١

الشرك أو الكبائر]، لأن الحكم بذلك في هذه وغيرها له أسباب وله موانع؛ فلا نقول لمن أكل الربا: ملعون؛ لأنه قد يوجد مانع يمنع من حلول اللعنة عليه، كالجهل مثلاً، أو الشبهة، وما أشبه ذلك.

وكذا الشرك لا نطلق على من فعل شركاً فقد تكون الحجة ما قامت عليه بسبب تفريط علمائهم، وكذا نقول: من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه ولكن لا نحكم بهذا لشخص معين؛ إذ إن الحكم المعلق على الأوصاف لا ينطبق على الأشخاص إلا بتحقق شروط انطباقه وانتفاء موانعه[٨٢]».

هل كان شيخ الإسلام يكفر أحداً بعينه؟

يقول شيخ الإسلام: «مع أني دائماً ـ ومن جالسني يعلم ذلك مني ـ أني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارة وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى، وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية، والمسائل العملية[٨٣]».

فيخبرنا الشيخ هنا أنه يتحرج جداً من تكفير المخالف، إلا إذا علم حقاً أنه قد قامت عليه الحجة، ولكن تبقى مسألة أنه: كيف نعلم أن الحجة قد قامت على المخالف؟ هل إبانة الحق للمخالف ـ أو ما نرى نحن أنه هو الحق ـ كافٍ لنكون نحن بهذا قد أقمنا الحجة عليه؟ ثم لماذا لا تكون الحجة قد قامت علينا نحن حين يطرح المخالف وجهة نظره ويسوق أدلته لنا؟ وإذن فسيرى هو أننا نحن الذين قد قامت علينا الحجة لا هو؟ ثم إن الحجة لا تقوم على من قامت لديه شبهات قوية تقف موقف المعارض مما نراه نحن حججاً، وما من سبيل لتكون الحجة قد قامت حقاً على المخالف إلا بأن يعلم في قرارة نفسه أن ما نقوله هو الحق، فإذا خالف ذلك انطبق عليه التكفير أو التفسيق ولكن من أين لنا أن نعلم هذه المسألة المستكنّة في قلوب العباد؟ والتي لا يعلم خباياها وخفاياها إلا الله تعالى؟ وإذن فأنَّى وكيف نستطيع ـ عملياً ـ نسبة المعيّن إلى الكفر؟ فإن دخوله للإسلام كان بيقين، فلا يجوز إخراجه منه بالظن.

---

(٨٢) مجموع الرسائل والفتاوى ٩: ٣٨

(٨٣) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٧

أما ثانياً: فإنا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يتحرّج هنا من التكفير غاية التحرج، ويخبرنا بأنه من أشد الناس تعظيماً لنسبة المعيّن إلى الكفر، غير أنه ـ بغض النظر عن تكفير المعين ـ يكون هناك إشكال حقيقي في تكفير المطلق نفسه من جهتين:

الجهة الأولى: تكفير طائفة بعينها لها وجود في الخارج، مثل تكفير الجهمية على سبيل المثال، وكذلك تكفير القدرية مثلاً أو تكفير المعتزلة أو غير ذلك ألا يعد هذا تكفيراً للأعيان؟ تكفيراً لطائفة معيّنة موجودة في الخارج بعينها؟ تكفيراً لمجموعة معينة لا لفرد! وتكفيراً لجملة لا لشخص؟ فحين أقول مثلاً: النصارى كفار فهذا تكفير لأعيانهم ولكن بالجملة، وليس هذا تكفيراً لمطلق كما يظن بعض الناس، ولكني حين أقول: لقد كفر من قال إن الله ثالث ثلاثة، فهذا تكفير مطلق حقاً ليس مصروفاً إلى طائفة بعينها بل مصروف إلى من يقول هذا القول بشكل مطلق دون تحديد طائفة بعينها، فتأمل!.

الجهة الأخرى: تكفير المطلق من حيث هو مطلق، هل هو دائماً صحيح؟ بمعنى أننا لو قلنا بتكفير من ينكر رؤية الرب يوم القيامة مثلاً فهل هناك نص يفيد حقاً أن منكر الرؤية الحسية بالعين كافر أو أنه من المعلوم من الدين بالضرورة وإذن فمنكره كافر؟ بمعنى أنه هل كان يأتي الأعرابي ليسلم ويعلمه رسول الله الإسلام هل كان يلقنه أنه يجب عليك أن تؤمن بأن ذات الله تعالى ترى عياناً يوم القيامة؟ فهذه من أصول الإيمان التي يكفر تاركها؟ وهل كان رسول الله يلقن الأعرابي وجوب الاعتقاد بالمسيح الدجال؟ أو وجوب الاعتقاد بالمهدي المنتظر؟ ووجوب الاعتقاد بالمعراج مثلاً؟ وأن هذا المعراج كان بالجسد . . . إلخ؟

وكذلك اعتبار من يؤوّل النصوص مثلاً مكذباً للنصوص، كما قال شيخ الإسلام في المؤوّلين لظواهر النصوص، قال: «ولو أقرّ بلفظه [أي النص] مع إعراضه عن معناه الذي بينه الرسول، أو صرفه إلى معان لا يدل عليها مجرى الخطاب بفنون التحريف، بل لم يردها الرسول؛ فهذا ليس بتصديق في الحقيقة، بل هو إلى التكذيب أقرب[٨٤]».

فهل من يؤوّل النصوص على وفق لغة العرب هو مكذب للنص حقاً؟ وهل التأويل في أصله هو تكذيب للنص؟

---

(٨٤) درء التعارض ٣: ١١٠

فهذان إشكالان واقعان في مسألة تكفير المطلق يحتاجان إلى بحث وإلى موازنة.

أما بالنسبة لتكفير المعيّن فإني وفي كل ما اطلعت عليه من كتب شيخ الإسلام لم أجد له نصاً صريحاً في تكفير معيّن بوجه لا يمكن الجدال فيه، ولكنه في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) أطلق على الإمام فخر الدين الرازي بأنه (محادٌّ لله ورسوله) فيقول: «ومن العجب أن هذا الرجل المحاد لله ولرسوله عمد إلى الأخبار المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي توارثها عنه أئمة الدين وورثة الأنبياء والمرسلين واتفق على صحتها جميع العارفين فقدح فيها قدحاً يشبه الزنادقة المنافقين ثم يحتج في أصول الدين بنقل أبي معشر أحد المؤمنين يالجبت والطاغوت أئمة الشرك والضلال نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم والله المستعان على ما يصفون[٨٥]».

فهذا الوصف (المحادة لله ورسوله) لم يطلق في القرآن الكريم إلا على المنافقين والكافرين، فهل الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله كان محادًّا لله ورسوله حقًّا؟ وهل يجوز وصف عالم متأول من علماء المسلمين بهذه الأوصاف لاسيّما إذا كان بمنزلة الإمام الرازي رحمه الله؟ وهل تنسجم هذه الحدة وهذه القسوة مع تأصيل شيخ الإسلام الرائع الجليل في التحذير من التكفير أو التفسيق إلا بقيام الحجة والحث على الجماعة والنهي عن الفرقة؟ وهل قامت الحجة حقاً على الرازي حتى يوصف بهذا الوصف؟ وإذا كانت قد قامت عليه حقاً فمن أين علم شيخ الإسلام هذا وقد مات الرازي قبل ولادة ابن تيمية بستين سنة تقريباً؟ وإذا كان شيخ الإسلام رحمه الله ينسب للرازي أنه قد ندم آخر عمره فهل يجوز في هذه الحالة أن يوصف بأنه محادٌّ لله ورسوله؟.

فهذا مثال، وهناك مثال آخر يوحي بتكفير معيّن، وهذا موجود في فتوى من فتاواه، فقد سئل عن رجل يزعم بأن الله تعالى إنما خلق الكلام في الشجرة عندما نودي موسى عليه السلام، فأجاب:

«ليس هذا على الصواب، بل هذا ضال مفتر كاذب باتفاق سلف الأمة وأئمتها، بل هو كافر يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإذا قال: لا أكذب بلفظ القرآن وهو قوله: «وكلم الله موسى تكليماً» بل أقر بأن هذا اللفظ حق لكن أنفي معناه، وحقيقته فإن هؤلاء هم الجهمية الذين اتفق السلف والأئمة على أنهم من شر أهل الأهواء

---

(٨٥) بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى (مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، ١٣٩٢هـ) ج١: ٤٥٩

والبدع، حتى أخرجهم كثير من الأئمة عن الثنتين والسبعين فرقة . . . . إلخ[٨٦]».

فهذا الكلام يوحي بتكفير ابن تيمية لهذا الرجل المسؤول عنه بعينه، لم يلتفت شيخ الإسلام فيه إلى افتراض أي مانع من الموانع التي تمنع من إطلاق الكفر عليه كجهل أو تأويل.

لكننا في المقابل نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يسأل عمّن يفضّل اليهود والنصارى على الرافضة، فيجيب:

«كل من كان مؤمناً بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو خير من كل من كفر به وإن كان في المؤمن بذلك نوع من البدعة سواء كانت بدعة الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية أو غيرهم؛ فإن اليهود والنصارى كفار كفراً معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام.

والمبتدع إذا كان يحسب أنه موافق للرسول صلى الله عليه وسلم لا مخالف له؛ لم يكن كافراً به، ولو قدّر أنه يكفر فليس كفره مثل كفر من كذّب الرسول[٨٧]».

وفي نكاح الرافضة يقول: «الرافضة المحضة هم أهل أهواء وبدع وضلال، ولا ينبغي للمسلم أن يزوّج موليته من رافضي، وإن تزوّج هو رافضيّة صح النكاح إن كان يرجو أن تتوب وإلا فترك نكاحها أفضل لئلا تفسد عليه ولده . .[٨٨]».

فالشيعة الاثنا عشرية عند شيخ الإسلام ليسوا كفّاراً وإنما هم أهل أهواء وبدع وضلال، وسيأتي عما قريب نص يفيد قول ابن تيمية بقتال أئمة الرافضة وإن لم يكونوا كفاراً.

وفي هذا السياق لعل من المناسب أن آتي هنا بأمثلة للعلامة ابن عثيمين ـ وقد نقلت عنه آنفاً تحذيره الشديد من تكفير المعيّن ـ لعلنا نطلع على مدى الانسجام بين التنظير والتطبيق في مسألة تكفير المطلق وتكفير المعيّن.

من المعلوم أن الشيخ ابن عثيمين يكفّر تارك الصلاة الذي يتركها بالكلية بمعنى أنه لا يصلي البتة، فهذا حكم كلي (مطلق)، ولا يمكن تنزيله على معيّن إلا بتوافر الشروط وانتفاء الموانع كما هو معلوم، إذا ثبت هذا فهلم نتأمل هذه الفتوى:

---

(٨٦) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٦٩

(٨٧) مجموع الفتاوى ٣٥: ١٢٢

(٨٨) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٣

«سئل فضيلته عن امرأة تقول: لي زوج لا يصلي في البيت ولا مع الجماعة، وقد نصحته ولم يجد به نصحي شيئاً، وقد أخبرت أبي وإخواني بذلك الأمر، ولكنهم لم يبالوا بذلك، وأخبركم أني أمنع نفسي منه، فما حكم ذلك؟ وكيف أتصرف؟ مع العلم أنه ليس بيننا أولاد.

فأجاب بقوله:

إذا كان حال الزوج لا يصلي في البيت ولا مع الجماعة فإنه كافر ونكاحه منك منفسخ إلا أن يهديه الله فيصلي.

ويجب على أهلك وأبيك وإخوتك أن يعتنوا بهذا الأمر، وأن يطالبوا زوجك إما بالعودة إلى الإسلام أو بفسخ النكاح، وامتناعك هذا في محله لا بالجماع ولا فيما دونه، وذلك لأنك حرام عليه حتى يعود إلى الإسلام، والذي أرى لك أن تذهبي إلى أهلك ولا ترجعي، وأن تفتدي منه نفسك بكل ما تملكين حتى تتخلصي منه، ففري منه فرارك من الأسد.

وأنا نصيحتي له: أن يعود إلى الإسلام، ويتقي ربه، ويقيم الصلاة، فإن لم يصل فإنه كافر مخلد في نار جهنم، يحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف، وإنه إذا مات على هذه الحال فإنه لا حق له على المسلمين، لا بتغسيل ولا بتكفين، ولا بصلاة، ولا بدعاء. وإنما يرمى في حفرة لئلا يتأذى الناس برائحته، فعليه أن يخاف الله عز وجل ويرجع إلى دينه، ويقيم الصلاة وبقية أركان الإسلام . . . إلخ[٨٩]».

فهذا تكفير واضح وحكم بالردّة على معيّن هو زوج تلك المرأة تحديداً، يقوم عليه كل ما يتعلق بأحكام المرتدّ من إباحة الدم والمال وما يتعلق بأحكام الإرث، بل لو أن أحداً سمع هذه الفتوى فقتل زوج تلك المرأة لكانت هذه الفتوى له مبرراً ومسوِّغًا؛ لأن هذا الزوج مهدر الدم، لقد حكم فضيلة العلامة العثيمين بمجرد سماعه من المرأة، لقد حكم مباشرة بردة زوجها، دون أن ينظر لا في توافر شروط ولا في انتفاء موانع، ودون أن يسأل الرجل أو يعلم منه ما أسباب تركه للصلاة فلعل له سبباً يخفيه عن زوجته يتحرج منه، فلعله يعاني من مرض نفسي يخفيه عن زوجته مثلاً، ولعله يرى أن صلاته غير مقبولة مثلاً لسبب من الأسباب، أو هو يعاني الوسواس في الصلاة فيظن أنها غير واجبة عليه ومن أجل هذا يتركها، ولعله . . . ولعله، ومن يختلط بالعوام

(٨٩) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ١٢: ٥٧

وينظر كيف يفكرون لا يقضي منه العجب مما يرى من تصوراتهم وأفكارهم.

وقد تكرر هذا الأمر من الشيخ أكثر من مرة وهذه فتوى أخرى تشابه الأولى في إطلاق الحكم بالكفر والارتداد على معين:

سئل فضيلة الشيخ: عن امرأة مات زوجها وهو شاب في حادث سيارة، وأنه كان في صغره مستقيماً، وحتى بعد زواجه لكن قبل وفاته بأربع سنوات كان لا يصلي، ولا يصوم، ولم يحج، وكان جوابه إذا نصحته: اللي ما يهديه الله ما يهديه الناس، وتسأل: هل مات كافراً ضالاً؟ وهل تدعو له بالرحمة والمغفرة؟ وهل تقضي عنه الصلاة والصيام والحج؟ وهل تذبح الذبيحة التي حلف أن يذبحها؟ وهل هو شهيد لأنه مات بحادث؟ وما حكم تمني الموت لتلحق به؟ وهل تحد عليه؟

فأنت ترى من هذا السؤال مقدار حزن المرأة على زوجها وولهها به، ومقدار حبها له حتى أنها تسأل عن حكم تمني الموت لتلحق به من شدة وجدها وحزنها عليه، وهو رجل يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وواضح من السؤال أنه كان ينوي أن يذبح شاةً قرباناً لوجه الله تعالى والتي حلف أن يذبحها، ولعله قبل أن يموت بدقائق أضمر توبة ولعله كان ينوي أن يصلي ولكن الموت عاجله، ثم هو يظن ـ كما هو واضح من السؤال ـ أن الهداية من الله مطلقاً لا بجهد بشري وأن الله لم يخلق الهداية في قلبه، فهو جاهل متأول، وهذا الفكر يتبناه فضيلة العلامة العثيمين نفسه فهو يفسر عدم موت أبي طالب على الإيمان بأن الله «مقلب القلوب لم يخلق الإيمان في قلبه[٩٠]»، فلعل هذا الشاب سمع هذه الكلمة أو نحوها من الشيخ أو غيره ففهم منه ما ذكرته السائلة في سؤالها، ورأى أن الله تعالى قد خلق الهداية في قلبه ثم نزعها منه، ثم هو ينتظر الآن أن يخلق الله الهداية في قلبه مرة أخرى!.

لكن بالرغم من كل هذه الموانع يجيب العلامة العثيمين المرأة الأرملة المحزونة فيقول لها:

«إذا كان زوجك أيتها السائلة قد مات وهو لا يصلي ولا يصوم فقد مات كافراً نعوذ بالله من حاله، لأن ترك الصلاة كفر مخرج عن الملة».

فهذا أول ما صدم به الشيخ العثيمين المرأة الوالهة المفجوعة بزوجها، ثم يقول ـ بعد أن سرد الأدلة على كفر تارك الصلاة ـ :

---

(٩٠) مجموع رسائله وفتاواه ٩: ٣٥٠

«ولا يجوز لوالديه ولا لغيرهم أن يدعوا له بالمغفرة والرحمة لأن من مات كافراً فهو من أصحاب الجحيم بقول الله الذي لا يخلف، فسؤال الله أن يغفر له اعتداء في الدعاء؛ لأنه سؤال ما لا يمكن إجابته، ولا يجوز العطف والحنوُّ على من مات وهو لا يصلي، ولا أن يغسل أو يكفن أو يصلى عليه أو يدفن في مقابر المسلمين؛ لأنه ليس منهم، ولا يحشر معهم، وإنما يحشر مع أئمة الكفر فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف» ثم يقول: «لا تصلين عنه ولا تصومين ولا تحجين لأن الصلاة لا تقضى عن الميت، والصيام والحج لا يقضيان عمن مات كافراً، لأن العمل الصالح لا ينفع من مات على الكفر . . .» ويضيف: «بل الواجب عليك الإعراض عن التفكير فيه» ويتابع: «من مات على الحال التي ذكرت فلا ينبغي أن يهتم به المؤمن»، ويختم فتواه بقوله: «أما الإحداد فلا أرى أنه يجب عليك وذلك لأن أهل العلم يقولون: إن الزوج إذا ارتد عن الإسلام ولم يعد إليه قبل مضي زمن العدة بعد ردته فإنه ينفسخ نكاحه من حين ارتد، وقد ذكرت أن لزوجك حوالي أربع سنوات وهو لا يصلي ولا يصوم، وعلى هذا فلست زوجة له شرعاً من حين ترك الصلاة فلا يلزمك الإحداد حينئذ[٩١]».

فهذا تكفير لشخص معيّن هو زوج تلك المرأة المتوفّى بعينه، تقوم عليه كل لوازمه التي ذكرها الشيخ في هذه الفتوى التي حكم بها على زوج هذه الأرملة بالكفر، وبناء على ذلك فقد أفتاها بما يتفق مع ردة زوجها فلا يجوز لذويه أن يدعوا له بالرحمة، ولا يجوز لها أن تهتم به، بل عليها أن تعرض عن التفكير في شريك حياتها، بل ليس عليها إحداد عليه لأنه منذ ترك الصلاة قد أصبح زواجه منها منفسخاً شرعاً، وإذن فنوم زوجها ـ أو من يفترض أن يكون زوجها ـ معها، ومعاشرته إياها، ونكاحه إياها ليس نكاحاً شرعياً، وإذن فماذا يسمّى هذا النكاح في حقيقة الأمر؟!.

وإذا كان كل تارك للصلاة كافراً، وإذا كنا سنكفر هذا المعيّن وذاك المعيّن دون أن نتحقق من أسباب تركه للصلاة كما فعل فضيلة العلامة العثيمين، ونحكم بأن عقده على زوجته منفسخ شرعاً وأن عشرته لها لن تكون زواجاً شرعياً والعياذ بالله، فالسؤال هو: على كم من الناس في مجتمعنا سنحكم بالارتداد يا ترى؟ وعلى كم إنسان ستجري أحكام الارتداد المتعلقة به كانفساخ العقد وكون هذه العشرة ليست نكاحاً شرعياً، وعدم التوريث مثلاً وغيرها من الأحكام؟.

---

(٩١) مجموع رسائله وفتاواه ١٢: ٨١

إني أقول هنا: بأننا نعاني من مشكلة وعي في مجتمعاتنا، وكم في مجتمعنا من مرضى معقدين نفسياً يعانون ويعاني من حولهم بسببهم وهم لا يشعرون بهذا لأنا لا نملك هذه الثقافة ولا هذا الوعي، ولو أننا عرضنا الكثيرين من تاركي الصلاة على الطب النفسي لوجدنا أن هناك أسباباً نفسية أدّت إلى مثل هذا النفور لاسيما إذا كانت تربية الأهل تربية قاسية عنيفة ولا سيما إذا كان الأمر بالصلاة مقروناً بالعبوس والتجهم وربما الضرب والإهانة.

كيف لا؟ وفضيلة العلامة العثيمين رحمه الله يسأله السائل عن واجب الأسرة نحو الأبناء الذين لا يصلون فيجيب:

«إذا كان عندهم أولاد لا يصلون، فالواجب عليهم أن يلزموهم بالصلاة، إما بالقول والأمر، وإما بالضرب، لقوله صلى الله عليه وسلم: (واضربوهم عليها لعشر)، فإن لم يفد معهم الضرب فإنه يرفع بهم إلى الجهات المسؤولة في الدولة ـ وفقها الله ـ من أجل إلزامهم بأدائها... إلخ[٩٢]».

فإذا كانت تربية الأولاد وحثهم على الصلاة بهذه الصورة[٩٣]، فهل سيكون من غير الطبيعي أن نجد معقدين نفسياً ربما يبغضون الصلاة؟ ثم لا يُكتَفى بهذا حتى يكفّر التاركون بمجرد سؤال أو فتوى دون نظر في توافر الشروط وانتفاء الموانع التي طالما أسسها الفقهاء وفقهم الله لكل خير؟

وأكرر أن للعوام تصورات عجيبة وغريبة منشؤها الجهل، فلقد شهدت من أقاربي من ترك الصلاة سنة كاملة فلمّا سألته تعذّر بالأعذار الواهية، فلمّا أصررت عليه وألححت بالسؤال تبيّن أنه يعاني من إفراط في خروج الريح لا يمسك معه الوضوء وهو مستحٍ جداً وخجل من أن يصارح أحداً بهذه العلة، وقد ترك الصلاة بسببها!.

والمقصود هنا أنا نرى أن الشيخ ابن عثيمين يرحمه الله لم يكلف نفسه إحسان الظن أو النظر إلى تلك الاحتمالات التي تعد موانع من تكفير المعيّن فتعجل ـ عفا الله عنا وعنه ـ في الحكم بالردة على هذا المعيّن وذاك المعيّن، وهذا مثالان فقط ذكرتهما وإلا فهناك غير هذين المثالين مما يضاف إلى ما سبق.

---

(٩٢) مجموع رسائل وفتاوى العثيمين ١٣: ١٢٥

(٩٣) لا اعتراض على حديث النبي صلى الله عليه وسلم، لكن الأمر بالضرب لا يعني أنه هو الوسيلة الوحيدة للحث على الصلاة، وليس بالطريقة التي رتبها العلامة العثيمين رحمه الله.

هذا وفضيلة الوالد العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى يقرر أن الكافر الأصلي ليس كالمرتد، «فالكافر الأصلي يمكن أن نتركه على دينه ولا نقول له شيئاً، أما المرتد فنطالبه بالرجوع إلى الإسلام، فإن أبى فقد وجب قتله، ولا يجوز أن يبقى على ظهر الأرض، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه)، والكافر الأصلي قد تكون له أحكام كحل ذبيحته مثل أهل الكتاب، أما تارك الصلاة فلا تحل ذبيحته ولو سمى وأنهر الدم فذبيحته ميتة خبيثة[٩٤]».

فالارتداد إذن أشد من الكفر، وهؤلاء المرتدون أشد من الكفار حالاً والعياذ بالله، والأحكام المتعلقة بهم أشد من الأحكام المتعلقة بالكافر الأصلي، وحين نتأمل قوله في المرتد أنه (لا يجوز أن يبقى على ظاهر الأرض)، ونربطه مع حكمه على زوج تلك المرأة بالارتداد، فنتيجة ذلك أنه لا يجوز أن يبقى هذا الرجل على ظهر الأرض.

كيف يعامَل المبتدع المتأول؟

علمنا فيما مضى مبدأ شيخ الإسلام في التكفير، وأنه أمر عظيم جليل، فليس هو ألعوبة بيد أي أحد يطلقه على من شاء، إنما هو حكم شرعي يجب أن يخضع لحكم الكتاب والسنة، وليس منوطاً بالأمزجة والأهواء المختلفة.

كما أخبرنا شيخ الإسلام أن هناك فرقاً بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن، وأخبرنا أن المتأوّل لا يمكن الحكم عليه بالكفر ولا بالفسق بل ولا بالإثم أحياناً إذا كان يريد الحق فأخطأه. فهذا كلام يتضح فيه مقدار التسامح الذي يبديه شيخ الإسلام رحمه الله نظرياً مع المخالف لكن السؤال هنا هو:

كيف نتعامل مع المبتدع المتأوّل الذي أراد الحق فأخطأه؟

يعلمنا ابن تيمية كيف نتعامل مع المخالف بأشكال يمكن سردها في نقاط:

١. قبول ظاهره والبعد عن امتحانه:

فيقول عندما سئل عن بعض من يتستر بمذهب السلف وهو ليس سلفيًّا فقال لمن سأله: «إن أردت بالتستر أنهم يجتنّون به ويتقون به غيرهم ويتظاهرون به حتى إذا خوطب أحدهم قال: أنا على مذهب السلف ـ وهذا الذي أراده والله أعلم ـ فيقال له:

---

(٩٤) مجموع الرسائل والفتاوى ١٢: ١١١

لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق؛ فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقاً، فإن كان موافقاً له باطناً وظاهراً؛ فهو بمنزلة المؤمن الذي هو على الحق باطناً وظاهراً، وإن كان موافقاً له في الظاهر فقط دون الباطن فهو بمنزلة المنافق فيتقبل منه علانيته وتوكل سريرته إلى الله، فإنا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس[٩٥]».

فحين يمارس المبتدع التقيّة فلسنا نحن مطالبين بالتنقيب عما في قلبه، بل نأخذه على ظاهره والله تعالى يتولى السرائر.

هذا وقد خطر لي وأنا أنقل هذه القطعة من كلام شيخ الإسلام أن أتخيل قائلها عالماً اثني عشرياً يُسأل عمن يتستر بمذهب (آل البيت)، ثم يجيب بهذا الجواب نفسه لكن يقول: فإن مذهب آل البيت لا يكون إلا حقاً .. إلخ، أو فلنتخيل أن قائلها إباضي مثلاً فأجاب فإن مذهب أهل الاستقامة لا يكون إلا حقاً ....، أو معتزليٌّ يقول: فإن مذهب أهل العدل والتوحيد لا يكون إلا حقاً ... إلخ. فإذا قرأ هذه القطعة أحد المخالفين فكيف سيكون وقعها عليه؟.

وتجد الشيخ ينهى أن يمتحن الناس على انتماءاتهم الطائفية، ويقرر أن التقوى ليست بالطائفية والانتماءات الحزبية المختلفة والأسماء المطلقة والأوصاف مهما كانت، وإنما أكرم الخلق عند الله أتقاهم، فيقول: «لا نعدل عن الأسماء التي سمانا الله بها، إلى أسماء أحدثها قوم وسموها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان.

بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام كالحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي أو إلى شيخ كالقادري والعدوي ونحوهم، أو مثل الانتساب إلى القبائل كالقيسي واليماني، وإلى الأمصار كالشامي والعراقي والمصري فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها ولا يوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها، بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان [٩٦]».

٢. إذا أعلن بدعته يجب الإنكار عليه وعقوبته:

وبالرغم من نظرية التسامح التي أصّلها شيخ الإسلام رحمه الله، وأن المخطئ معذور بجهله وتأويله وما قام به من الشبهات المانعة من إقامة الحجة، بالرغم من كل

---

(٩٥) مجموع الفتاوى ٤: ٩١

(٩٦) مجموع الفتاوى ٣: ٢٥٥

ذلك فإن شيخ الإسلام يقرر وجوب الإنكار على المبتدع (المعلن بدعته أو الداعي إليها)، كما تجب عقوبته بصور مختلفة أقلها هجره والبعد عنه حتى يترك بدعته هذه حتى لو كان متأولاً فيها وسيأتي الحديث عن هذا.

والحاصل هنا أن الشيخ يوجب عقوبة المخالف حتى لو كان متأولاً لم تقم عليه الحجة بل ربما كانت حجته هي الظاهرة، لكنه على كل حال مخالف للسلف الصالح رضي الله عنهم لأن مذهبهم هو الحق.

وفي عقوبة المبتدع الداعي يقول شيخ الإسلام: «يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم وإن كان قد يكون معذوراً في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد[٩٧]» هذا في الداعي إلى بدعة يراها هو حقاً محضاً ويراها شيخ الإسلام بدعة منكرة، وإذا كان شيخ الإسلام يدعو إلى إقامة الحد على من استحل النبيذ المختلف فيه! وهو قد شربه ولم يدع الناس إليه، فكيف بالبدعة والدعوة إليها؟ فهو يقول مثلاً: «وكذلك نقيم الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه وإن كانوا قوماً صالحين، فتدبر كيف عوقب أقوام في الدنيا على ترك واجب محرم بيِّن في الدين والدنيا، وإن كانوا معذورين فيه لدفع ضرر فعلهم في الدنيا، كما يقام الحد على من تاب بعد رفعه إلى الإمام وإن كان قد تاب توبة نصوحاً . .[٩٨]».

ففلسفة العقوبة عنده هي حماية المجتمع من هذا الضرر في الدين والدنيا، وليس أن الفاعل مستحق لها بالدرجة الأولى، وإن كنت أستغرب من قياس المتأول في النبيذ أو في العقائد على من رفع إلى الإمام في حد من حدود الله الواضحة في القرآن الكريم!.

هذا، وأولئك المبتدعة الذين يدعو شيخ الإسلام إلى عقوبتهم من أجل أنهم يرون أن الدعوة إلى منهجهم هي دعوة إلى هداية لا إلى ضلال، هؤلاء المبتدعة ـ في نظر مخالفيهم ـ يرون مخالفيهم هم المبتدعة الضالين في نظرهم، فماذا لو كانوا هم المتسلطين في بلد ما أو في زمان ما؟ هل يرضى شيخ الإسلام أن يطبّق منهجه في عقوبة المخالف وإقصائه عليه هو نفسه أو على واحد من أتباعه؟.

هذا، مع أن شيخ الإسلام على الرغم من قوله بالعقوبة في الدنيا للمجتهد المتأول

---

(٩٧) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(٩٨) السابق: ج ن، ص ن.

إلا أنه يرى أن عذره هذا إنما ينفعه من النجاة من العقوبة في الآخرة أما في الدنيا فيجب عقوبة من فهم النص فهماً مغايراً لفهمنا وأخذ يدعو الناس إلى ما يراه أنه (الحق)، وإن سرد الأدلة على ما يقول مناظراً ومجادلاً، فيجب أن يعاقب هذا المتأول المخالف في الدنيا بأنواع العقوبات، أما في الآخرة فحسابه على الله عز وجل، ذاك أن «العقوبة في الدنيا لا تدل على كبر الذنب وصغره، فإن الدنيا ليست دار الجزاء وإنما دار الجزاء هي الآخرة، ولكن شرع من العقوبات في الدنيا ما يمنع الفساد والعدوان[٩٩]»، ولا عبرة بالتأويل فإنه قد يرفع العقوبة في الآخرة أما في الدنيا فيقول شيخ الإسلام: «وهذا [يعني ما يتعلق بالتأويل] لا يمنع أن أقاتل الباغي المتأول، وأجلد الشارب المتأول ونحو ذلك، فإن التأويل لا يرفع عقوبة الدنيا مطلقاً، إذ الغرض من العقوبة دفع فساد الاعتداء[١٠٠]»، والعقوبات المشروعة «قد تتناول في الدنيا من لا يستحقها في الآخرة وتكون في حقه من جملة المصائب[١٠١]».

أقول: أما قتال الباغي المتأول فهو قتال لمن رفع السيف، ورفع السيف يعني القتل وإراقة الدماء فقتاله إنما هو للدفاع عن النفس أو لرد العدوان حقاً، أما شارب النبيذ المتأول فما وجه جلده؟ هذا وشيخ الإسلام ينقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لم يحد امرأة ثبت عليها الوقوع في الزنا، لأنها لا تعرف أنه حرام[١٠٢]! فكان هذا الجهل رافعاً للحد في الدنيا، في مسألة ليس فيها خلاف فقهي، هل هناك خلاف فقهي في تحريم الزنا؟ أما النبيذ فالخلاف فيه معروف، وعلى الرغم من أن لشيخ الإسلام رسالة رائعة مشهورة معروفة ضمنها الجزء العشرين من الفتاوى وهي: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) بيّن فيها وجوه العذر للأئمة في بعض اجتهاداتهم التي قد تصل إلى الشذوذ أحياناً في أصول الدين وفروعه، وذكر فيها النهي عن لعن مجتهد مخطئ، أقول: على الرغم من كل ذلك نجد أن شيخ الإسلام لا يعذر من شَرِبَ النبيذ متأولاً بل يرى أنه يجب أن يعاقب في الدنيا بإقامة الحدِّ عليه!، وإن كان معذوراً في الآخرة لأنه مجتهد مخطئ لا يأثم باجتهاده، وعقوبته التي تقع عليه في الدنيا ـ إن كان مجتهداً مخطئاً ـ ستكون في حقه من جملة المصائب!.

---

(٩٩) مجموع الفتاوى ٢٠: ٥٨

(١٠٠) مجموع الفتاوى ٢٢: ١٣

(١٠١) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(١٠٢) مجموع الفتاوى ١٩: ١١٣

فابن تيمية إذن يؤصل لعقوبة المخالف في الفقه أو في العقيدة، بأنواع العقوبات المقدور عليها، ويؤكد شيخ الإسلام أن هذه العقوبات تفعل مع القدرة، فإذا كنت تقدر عليها فافعلها وإن لم تكن قادراً فافعل ما تستطيعه من هذه العقوبات، وإذن ففي هذا المنهج انسجام بين معاملة الكافر التي ذكرنا طرفاً منها سابقاً، ومعاملة المخالف المسلم، ففي حالة الضعف لست مأموراً بأن تعاقب المخالف، أما إذا كنت أقوى منه فعليك عقوبته ولو بالهجر وإن لم تفعل ذلك فقد تركت واجباً من واجبات الدين، وسأذكر من نصوص شيخ الإسلام ما يؤكد هذا بعد قليل، أما العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام فمنها مثلاً:

أ. هجر المخالف والتحذير منه:

وهي أقل مراتب الإنكار كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله لينتهي عن فجوره وبدعته[١٠٣]، ويقول أيضاً: «وكذلك هجران الدعاة إلى البدع، وهجران الفساق وهجران من يخالط هؤلاء كلهم أو يعاونهم وكذلك من يترك الجهاد الذي لا مصلحة لهم بدونه فإنه يعاقب بهجرهم له لما لم يعاونهم على البر والتقوى، فالزناة واللوطية[١٠٤] وتارك الجهاد وأهل البدع وشربة الخمور هؤلاء كلهم ومخالطتهم مضرة على دين الإسلام وليس فيهم معاونة على بر ولا تقوى فمن لم يهجرهم كان تاركاً للمأمور فاعلاً للمحظور، فهذا ترك المأمور من الاجتماع، وذلك فعل المحظور منه، فعوقب كل منهما بما يناسب جرمه فإن العقوبة إنما تكون على ترك مأمور أو فعل محظور، كما قال الفقهاء: إنما يشرع التعزير في معصية ليس فيها حد؛ فإن كان فيها كفارة فعلى قولين في مذهب أحمد وغيره[١٠٥]».

وإذن فهذه العقوبة لا تنال أهل البدع فقط، بل حتى من يخالطهم فلا بد أن يعزّر أيضاً، ولا يجوز مخالطتهم إلا على وجه تبرأ به الذمة بين يدي الله، وهذا لا يكون إلا

---

(١٠٣) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٤

(١٠٤) أبدي تحفظًا على وصف إتيان الذكور بأنه لوطية، فكيف نيسب هذا إلى لوط عليه السلام؟ هل ضاقت اللغة وعجزت المصطلحات؟ فماذا لو كان النبي الذي كان يفعل قومه هذا الشذوذ هو نوح مثلاً، فهل كانت ستسمى النوحية؟ وماذا لو كان النبي هو إسماعيل مثلاً فهل كانت ستسمى الإسماعيلية؟

(١٠٥) مجموع الفتاوى ١٥: ١٨٢

بالإنكار عليهم وشنوء ما وقعوا فيه على قدر الإمكان[١٠٦].

ثم تأمل مساواته أهل الزنا واللواطة وأهل الدعارة بالمجتهدين المتأولين ممن سماهم أهل البدع.

ولا بدّ كذلك من تحذير الناس من المبتدع والتشهير به وبيان أمره للناس، فإن أهل البدع أشد على الناس من قطاع الطريق[١٠٧]، فليس للمبتدع غيبة، قال شيخ الإسلام: «ولهذا لم يكن للمعلن بالبدع والفجور غيبة، كما روي ذلك عن الحسن البصري وغيره، لأنه لما أعلن ذلك استحق عقوبة المسلمين له، وأدنى ذلك أن يذم عليه لينزجر ويكف الناس عنه، وعن مخالطته، ولو لم يذم ويذكر بما فيه من الفجور والمعصية أو البدعة لاغترّ به الناس، وربما حمل بعضهم على أن يرتكب ما هو عليه، ويزداد ـ أيضاً ـ هو جرأة وفجوراً ومعاصي، فإذا ذكر بما فيه انكفّ وانكفّ غيره عن ذلك وعن صحبته ومخالطته، قال الحسن البصري: أترغبون عن ذكر الفاجر؟ اذكروه بما فيه كي يحذره الناس، وقد روي مرفوعاً . .[١٠٨]».

ومن هجر المبتدعة ألا يعاد مرضاهم، ولا تشيّع جنائزهم[١٠٩]، ولا يصلّى عليهم لزجر العوام عنهم[١١٠].

وإن زجر هؤلاء المبتدعة ونهيهم عن الكلام في مذاهبهم المخالفة لمنهج السلف هو من واجبات الولاة والأمراء فعلى ولي الأمر زجرهم وردعهم «يجب ذلك في هؤلاء، وفي كل من أظهر مقالة تخالف الكتاب والسنة؛ فإن **ذلك من المنكر الذي أمر الله بالنهي عنه**[١١١]».

وإذن فمن أظهر مقالة تخالف منهج السلف فيجب زجره وردعه وتحذير الناس منه.

وإذا كان هؤلاء المبتدعة من المخالفين للسلف الصالح رضي الله عنهم الذين لا يكون مذهبهم إلا حقاً، وإذا كان ما يأمر به السلف هو ما يأمر به الله، وإذا كان ما

---

(١٠٦) مجموع الفتاوى ١٥: ١٨٩
(١٠٧) منهاج السنة النبوية ٥: ٧٣
(١٠٨) مجموع الفتاوى ١٥: ١٦٨
(١٠٩) منهاج السنة ١: ٩٤
(١١٠) منهاج السنة ٥: ١٢١
(١١١) مجموع الفتاوى ١٢: ٢٤٩

ينهون عنه هو ما ينهى عنه الله تعالى؛ فإن «من لم يأتمر بما أمر الله به، وينته عما نهى الله عنه، بل يردُّ على الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر؛ فإنه يعاقب العقوبة الشرعية التي توجب له ولأمثاله أداء الواجبات وترك المحرّمات[١١٢]».

وهكذا فالرد على الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر يستوجب العقوبة، وإذن فإذا أُمر المبتدع بشيء أو نهي عن شيء فعليه أن يستجيب طوعاً أو كرهاً، ولا يناقش، وإذا ردّ على الآمرين الناهين فلا بد أن يعاقب.

ومن العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام أيضاً:

ب. عزل المخالف عن التصدّر وسائر الولايات:

فلا يقدّم للإمامة في الصلاة، ولا يروى عنه الحديث، ولا تؤخذ منه الفتيا، ولا يعمل في القضاء، وترد شهادته في المحاكم، لأنه فاسق من الفسقة حتى وإن كان مجتهداً متأولاً وحتى لو كان عنده أدلته وبراهينه على ما يقول. قال: «لا بد من إقامة الجمعة والجماعة، فإن أمكن تولية إمام لم يجز تولية فاجر ولا مبتدع يظهر بدعته، فإن هؤلاء **يجب الإنكار عليهم** بحسب الإمكان ولا يجوز توليتهم فإن لم يمكن إلا تولية أحد رجلين كلاهما فيه بدعة وفجور؛ كان تولية أصلحهما ولاية هو الواجب.. إلخ[١١٣]».

أما ردّ شهادة المبتدع الداعي إلى بدعته وعدم الرواية عنه، فيقول: «وردّ شهادة من عرف بالكذب متفق عليه بين الفقهاء، وتنازعوا في شهادة سائر أهل الأهواء: هل تقبل مطلقاً؟ أو ترد شهادة الداعية إلى البدع؟ وهذا القول الثالث هو الغالب على أهل الحديث، لا يرون الرواية عن الداعية إلى البدع، ولا شهادته، ولهذا لم يكن في كتبهم الأمهات كالصحاح والسنن والمسانيد الرواية عن المشهورين بالدعاة إلى البدع، وإن كان فيها الرواية عمن فيه نوع من بدعة كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية، وذلك لأنهم لم يدعوا الرواية عن هؤلاء للفسق كما يظنه بعضهم، ولكن من أظهر بدعته وجب الإنكار عليه بخلاف من أخفاها وكتمها، وإذا وجب الإنكار عليه كان من ذلك أن يهجر حتى ينتهي عن إظهار بدعته ومن هجره ألا يؤخذ عنه العلم ولا يستشهد[١١٤]».

---

(١١٢) مجموع الفتاوى ٢٢: ١٢٥

(١١٣) منهاج السنة ٤: ٢٣٩

(١١٤) منهاج السنة ١: ٩٣

وإذن فالسائد عند أهل الحديث ألا يؤخذ عن الداعي إلى بدعته لا لأنه كذاب أو فاسق بل ليزجر عن هذه البدعة التي يعلنها ويدعو إليها، وحتى أصحاب الصحاح والسنن لم يرووا عن الدعاة إلى البدع، وإن كانوا قد رووا عن بعض من فيه بدعة.

ويقول أيضاً: «وعلى هذا فما أمر به آخر أهل السنة من أن داعية أهل البدع يهجر فلا يستشهد ولا يروى عنه، ولا يستفتى، ولا يصلى خلفه قد يكون من هذا الباب، فإن هجره تعزير له، وعقوبة له جزاء، لمنع الناس من ذلك الذنب الذي هو بدعة أو غيرها، وإن كان في نفس الأمر تائباً أو معذوراً[١١٥]».

فابن تيمية يرى أن المخالفة للسلف الصالح هو ذنب ينبغي التوبة منه، وأحب هاهنا أن أطرح إشكالاً يطرحه المخالفون، فحين يقال: (منهج السلف لا يكون إلا حقاً)، يقول المخالفون:

لماذا كان قول تلك الطائفة بعينها التي تسمّى (السلف الصالح) هي الحق دون غيرها؟ فإن كل فرقة فيها محدثون ولهم روايات تؤيد مذهبهم! فالإباضية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والاثنا عشرية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والزيدية عندهم أحاديثهم ورواتهم، والمعتزلة عندهم أحاديثهم ورواتهم.

فلماذا كانت تلك الطائفة بعينها هي ما يطلق عليها (السلف الصالح) دون غيرها، مع أن سائر الفرق الأخرى قد تزامنت مع ما يسمى السلف الصالح؟ وإذن فهناك (أسلاف) صالحون!

الإجابة المتوقعة أن يقال: لقد كان هؤلاء هم السلف الصالح لأن عقائدهم حسنة صحيحة، فيقال: ولماذا كانت عقائدهم حسنة صحيحة دون غيرهم؟ فيقال: لأنهم ـ أي السلف ـ هم الذين نقلوها؟ فيقال: ولماذا أخذ برواياتهم هم دون غيرهم من (المبتدعة أو الدعاة إلى البدع)[١١٦]؟ فيقال: لأنهم صالحون!، وهكذا سنرجع إلى المربع الأول ويطرح السؤال من جديد: فلماذا كانوا هم الصالحين دون غيرهم؟ فسيقال: لأن عقائدهم حسنة! وهكذا في دورة لا تنتهي! وهذا هو الدّور المحال عقلاً، وهو بدهية من بدهيات العقول أن الشيء لا يتوقف على نفسه ولكنه يتوقف على غيره.

---

(١١٥) مجموع الفتاوى ١٠: ٢١٧

(١١٦) لأنهم يسقطون رواية (الداعي) إلى بدعة، أما المبتدع الذي (لا يدعو) إلى بدعته لا يأخذون عنه ما يوافق بدعته فتأمل.

فحين يقال: صلاح تلك الطائفة المسماة (السلف الصالح) متوقف على حسن عقائدها، وحسن عقائدها متوقف على روايتهم هم لها دون غيرهم، وقبول روايتهم لها دون غيرهم مبني على صلاحهم، فمعنى هذا القول باختصار: أن صلاحهم مبني على صلاحهم! وهذا هو الدور المحال عقلاً، والذي لا يمكن أن يكون.

فإذا قال لك قائل: لم أدخل البيت حتى دخل سعيد، ولكن سعيداً لم يدخل حتى دخلت أنا، فستعلم أن هذا الكلام هذيان وإحالة، لأنه يقتضي أن كل واحد منهما دخل قبل الآخر وهو محال من محالات العقول؛ لأنه متناقض.

وإذن فماذا لو طبّقنا نظرية ابن تيمية في المخالف وعمّمناها فأخذت بها كل فرقة من فرق المسلمين وكل طائفة من طوائفهم فكيف سيكون حال المسلمين؟ كل فرقة ستعاقب الأخرى وستهجرها وستتقطع أواصر الأخوة الإسلامية، كما هو الحال اليوم. ولا حول ولا قوة إلا بالله، ومن العقوبات التي يقترحها شيخ الإسلام أيضاً في حق المخالف:

ج. حرمانه من حقه في الزكاة والفيء وغير ذلك من أموال (المسلمين):

من المعلوم أن الله تعالى جعل الزكاة فريضة تصرف في مصارفها الشرعية المذكورة في القرآن الكريم، فللفقير المسلم فيها حق معلوم، لكن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يؤصل لمبدأ حرمان الفقير المخالف من زكاة المسلمين كأنه ليس من الأمة، أو كأنه ليس إنساناً، وهذا عنده داخل في إطار عقوبة المخالف الداعي إلى بدعته، فهذا أسلوب من أساليب (الحصار الاقتصادي) على المخالف ليترك الجهر بآرائه واعتقاداته، من أجل هذا يقول شيخ الإسلام في حق الفقراء: «ومن كان من هؤلاء كلهم مؤمنًا تقياً كان لله وليًا؛ فإن أولياء الله الذين: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣] من أى صنف كانوا من أصناف القبلة. ومن كان من هؤلاء منافقًا، أو مظهرًا لبدعة تخالف الكتاب والسنة من بدع الاعتقادات والعبادات؛ فإنه مستحق للعقوبة. ومن عقوبته أن يحرم حتى يتوب[١١٧]».

وإذا كان الله تعالى جعل للمؤلفة قلوبهم من غير المؤمنين سهماً من الزكاة، فكيف بالمسلم المخالف المتأول؟

---

(١١٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣١٢

والسؤال هو: مم يتوب المخالف؟ أيتوب من عقيدته التي يرى الانتقال عنها إلى غيرها هو الإثم وهو الفجور أو ربما الكفر بعينه؟

إن الذين نعتبرهم (دعاة إلى البدع)، يرون أنفسهم (دعاة إلى الحق)، يتحملون في سبيل دعوتهم المشاق كلها في سبيل أن يبلغوا الحق الذي يعتقدونه، وحين يمارس عليهم هذا التضييق وهذا الحصار الاقتصادي حتى كأنهم ليسوا من الأمة، أو ليسوا من البشر، فهذا التضييق ربما يعدونه نوعاً من الجهاد في سبيل الله كما يجاهد أهل الحق فيصبرون ويحتسبون، وحينئذ ربما نسأل: ماذا لو أن أهل البدع هم الذين كانوا المتصدرين وكانت لهم الغلبة والدولة؟ فهل يرضى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن يعامل بهذه الطريقة؟ فإن خصومه يرونه مبتدعاً أيضاً كما يراهم! وإذن فهل سبيل إبلاغ الحق هو بحرمان (المسلم) المخالف من زكاة المال التي يستحقها بشروط توافرها الشرعية لا بمذهبه أو بتأويله المخطئ؟.

وفي هذا الصدد أيضاً يقول ابن تيمية: «وأما الزكاة فينبغي للإنسان أن يتحرى بها المستحقين من الفقراء والمساكين والغارمين وغيرهم من أهل الدين المتبعين للشريعة، فمن أظهر بدعة أو فجوراً فإنه يستحق العقوبة بالهجر وغيره، والاستتابة فكيف يعان على ذلك؟[١١٨]».

فإعطاء المبتدع من زكاة المال هو إعانة له على سلوك طريق البدعة برأي شيخ الإسلام، ولست أدري هل يريد شيخ الإسلام رحمه الله من هؤلاء الذين يراهم مبتدعة، هل يريد منهم أن يظهروا غير ما يبطنون، ويعلنوا غير ما يسرون، ويمارسوا التقية باحتراف! حتى لا يهددوا في لقمة عيشهم، حتى لا يقصوا من المجتمع، بل ربما تتغير ولاءاتهم إلى غير بلادهم لما يرونه من الحصار الاقتصادي أو الفكري الذي يحرمهم من القول بآرائهم في أمن وأمان يعصمهم من الخوف على دمائهم وأعراضهم، أم ترى يريد الشيخ أن يجمعوا إلى البدعة السرقة وسلوك طرق الحرام لأن المجتمع المسلم منعهم من الزكاة بسبب آراء رأوها لهم فيها أدلتهم وبراهينهم.

د. ضرب المخالف المتأول وحبسه وقتله إن لزم الأمر:

وهو داخل في وجوب الإنكار على المبتدع، وفي وجوب عقوبته على قدر

---

(١١٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٥٢

الإمكان كما قد نقلناه سابقاً، يقول شيخ الإسلام: «والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق (المسلمين)، وعقوبته تكون تارة بالقتل وتارة بما دونه كما (قتل السلف) جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم[١١٩]».

أما قوله (باتفاق المسلمين) فالسؤال هو: من هم هؤلاء المسلمون؟ هل المقصود بالمسلمين الأمة كلها بكل فرقها المنتسبة للإسلام؟ ففي تلك الفرق من هم من (أهل الأهواء والبدع) مرجئة وقدرية وشيعة وإباضية وغيرها، وهم ـ إن صح أنهم متفقون على معاقبة الداعي إلى البدعة ـ فهم مختلفون في ما هي البدعة التي يعاقب الداعي إليها، وشيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ نفسه يعد عند تلك الطوائف مبتدعاً داعياً إلى بدعته مستحقاً للعقوبة! وهذا ما جرى حقاً للشيخ رحمه الله، إذ اتهم بالبدعة وسجن في سجن القلعة في دمشق وبقي فيها سجيناً حتى مات رحمه الله، فما الذي جعله ثابتاً على رأيه؟ ولماذا لم يرضخ لضغوطات الخصوم؟

الجواب: لأنه يرى نفسه أنه هو على الحق، وهذا بالضبط ما شعر به الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي الذين قتلوا بطريقة وحشية فلم يرجعوا عن عقائدهم، لأنهم يرون أنفسهم أنهم على الحق.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله، يقول مقولة الواثق مما يعتقد: «أنا إن قتلت كنت من أفضل الشهداء وكان عليّ الرحمة والرضوان إلى يوم القيامة وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا، والعذاب في الآخرة[١٢٠]».

فها هو ذا (يجزم) بأنه إن قتل كان من (أفضل الشهداء)، فلم يرض رحمه الله أن يكون شهيداً حتى جعل نفسه من (أفضل الشهداء)[١٢١] إن قتل، بل هاهوذا يجزم بأن من سيقتله ستحل عليه اللعنة الأبدية في الدنيا، والعذاب في الآخرة! دون نظر إلى كون هذا القاتل متأوِّلاً أو لا. كل هذا لامتلائه بما يعتقد، وشعوره شعوراً قويًّا أنه على الحق، فكذلك هؤلاء الذين قتلوا كالجعد والجهم وغيلان وغيرهم لم يرجعوا عن أقوالهم برغم السيف المصلت على أعناقهم، لأنهم يرون أنفسهم على الحق.

---

(١١٩) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢

(١٢٠) مجموع الفتاوى ١٣: ١٣٨

(١٢١) بوّب البخاري في صحيحه: باب لا يقال فلان شهيد، وسرد أحاديث تنهى عن وصف معينين بالشهادة هذا فيمن سقط في أرض المعركة وبين الصحابة، ولكننا نجد شيخ الإسلام (يقطع) بأنه إن قتل فسيكون من أفضل الشهداء!

وأما إن كان المقصود بالمسلمين ـ الذين اتفقوا على عقوبة المبتدع ـ أنهم ما اصطلح على تسميتهم «أهل السنة والجماعة» فهل هم وحدهم المسلمون؟ وإذا كانوا كذلك فماذا يكون من سواهم؟

هذا، والشيخ هنا ينسب للسلف أنهم مارسوا القتل ـ أو بالتعبير الحديث (التصفية الجسدية) ـ ضد المسلم المتأول المخالف وأنهم هم من سن هذه السنة في المسلم المخالف المتأول؛ ذاك أن الجهمية قد فتنوا الناس بخلق القرآن أيام المأمون، حتى قتل الواثق أحمد بن نصر الخزاعي بيده، وحُبِس الإمامُ أحمدُ وجُلِدَ من أجل هذا، فأصبحت سبة في حق الجهمية مدى الحياة، والسؤال هو: فمن هم السابقون في قتل المخالف وتصفيته جسدياً: الجهمية أم (السلف) الذين يشهد ابن تيمية لهم بأنهم هم من مارسوا قتل المخالفين ابتداءً وباركوا ذلك واستحسنوه؟ فهل يمكن القول بأن الجهمية قد أعادوا الكرة وسقوا مخالفيهم بالكأس نفسها التي سقاهم إياها من يسميهم ابن تيمية السلف[١٢٢]؟

ولا ينسب شيخ الإسلام قتل هؤلاء إلى السلف فقط، بل هو يرى أنهم قتلوا بسيف الشرع[١٢٣]، والسؤال هو: ما الدليل القطعي من الشرع الذي يبيح قتل المسلم المخالف المتأول؟ هذا ما لم نجد شيخ الإسلام يستدل عليه إلى الآن إلا بقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ كما سيأتي، وهذه الآية لم ترد إلا في حق الكافرين المشركين المقاتلين لا في حق المؤمنين المخطئين المتأولين.

هذا، على الرغم من أن شيخ الإسلام يلوم المبتدعة بأنهم يوجبون القطع في الاعتقاديات، فيقول: «وقد يوجبون [أي المبتدعة] القطع فيها كلها [أي الاعتقاديات]

---

(١٢٢) قتل غيلان الدمشقي عام ١٠٦ هـ، وقتل الجعد بن درهم عام ١١٨ هـ، وقتل الجهم بن صفوان عام ١٢٨ هـ، أي قبل فتنة خلق القرآن بقرن من الزمن، وإذا قيل بأن هناك فرقًا بين فتنة خلق القرآن وبين ما جرى هو أن الجهمية فرضوا على الناس رأيًا من خالفهم فيه قتلوه أو عزلوه، بعكس (السلف) الذين قتلوا من أظهر دعا إلى بدعته دون أن يفتنوه ويسألوه، فالجواب عن هذا: أن النوعين كليهما إرهاب فكري يتشركان في النوع ويختلفان في الدرجة، وأحب أن أنوّه هنا إلى أن فتنة خلق القرآن هي من صنع الجهمية الجبرية وليس المعتزلة، وقد ظهرت دراسات استقرائية حديثة تشير إلى براءة المعتزلة من هذه الفتنة، وهذا ما يقر به شيخ الإسلام في عدة مواطن. يراجع مجموع الفتاوى ١٤: ١٩٧-١٩٨ ، و١٧: ٣٠٠، وكتاب النبوات ص ٢١١.

(١٢٣) مجموع الفتاوى ٢: ٢٩٣

على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها . .[١٢٤]».

والسؤال هو: علام قتل من قتل من المتأولين المخالفين؟ هل قتلوا في قطعي أم في ظني؟ إن قيل: قتلوا في قطعي؛ فلماذا لا يكون ظنياً بالنسبة إليهم والسلف لا يوجبون القطع في الاعتقادات على كل أحد؟ لاسيما وشيخ الإسلام يقر بأن (الضرورات) يمكن أن تخفى على بعض الناظرين ـ كما نقلنا سابقاً ـ فكيف بـ (الاستدلاليات)؟ وإن قيل: قتلوا في أمر ظني، فهل يقتل الإنسان في مسألة ظنية اجتهد فيها فأخطأ؟ إن الله تعالى يقول: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾، والحق هو خلاف الظن، قال تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

ويتابع شيخ الإسلام فيقول: «ولو قدر أنه [أي المبتدع] لا يستحق العقوبة، أو لا يمكن عقوبته فلا بد من بيان بدعته والتحذير منها؛ فإن هذا من جملة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أمر الله به ورسوله[١٢٥]».

فالأصل إذن ـ في نظر شيخ الإسلام ـ هو العقاب، فإذا كان العقاب متعذراً أو صعباً فاللجوء حينئذ إلى البيان والإرشاد وقرع الحجة بالحجة!، فهذا خيار ثانٍ يأتي بعد العقاب فتأمل!.

ثم يقول: «والبدعة التي يعد بها الرجل من أهل الأهواء ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفتها للكتاب والسنة كبدعة الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة[١٢٦]».

وهنا فمن حق المخالفين المذكورين في هذا النص أن يقولوا: ماذا تقصدون بالسنة التي خالفناها؟ إذا كنتم تقصدون بالسنة ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هدي في الصلاة والزكاة والصيام والحج وحسن الخلق، والطعام والشراب واللباس والجهاد وغيرها، فكل المسلمين يقولون بهذا، والمسلمون كلهم بهذا الاعتبار هم أهل سنة.

وإن كنتم تقصدون بالسنة ما ورد عن رسول الله من أحاديث، فكل فرقة من هذه الفرق لها دواوينها ولها محدثوها ورواتها ورجالاتها، وإذن فكل فرقة بهذا الاعتبار أيضاً أهل سنة.

---

(١٢٤) درء التعارض مج ١: ٣٥

(١٢٥) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٤٢

(١٢٦) السابق نفسه.

وإن كنتم تقصدون بالسنة العقائد التي تقولون بها فهذا هو موطن النزاع بيننا وبينكم، ولا بد إذن من الحوار والجدال والمناظرة والمناقشة بالتي هي أحسن، على وفق ما أمر الله تعالى به في القرآن الكريم من الجدال بالتي هي أحسن، وقول الحسن للناس.

بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يحث على قتل الداعية إلى البدع حتى وإن (أظهر التوبة)! فيقول: «ومن كان داعياً منهم إلى الضلال لا ينكشف شره إلا بقتله قتل أيضاً وإن أظهر التوبة وإن لم يحكم بكفره كأئمة الرفض الذين يضلون الناس، كما قتل المسلمون غيلان القدري والجعد بن درهم وأمثالهما من الدعاة[١٢٧]».

وإذن فشيخ الإسلام يرى أن المبتدع الداعي إلى بدعته يقتل حتى ولو لم يكن كافراً، كأئمة الرافضة الذين يضلون الناس!، وحتى لو أظهر هذا المبتدع الداعي إلى بدعته التوبة فهذا لن يرفع عنه سيف القتل، وبهذا فليحذر المخالفون فإنهم في خطر حتى وإن أظهروا التوبة!.

ويؤكد شيخ الإسلام أنه ليس شرطاً أن يكون من يقتل لدعوته إلى بدعته كافراً فيقول: «وأما قتل الداعية إلى البدع فقد يقتل لكف ضرره عن الناس كما يقتل المحارب، وإن لم يكن في نفس الأمر كافراً[١٢٨]».

هذا مع أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وعفا عنا وعنه لا يخفى عليه حديث أسامة بن زيد الصحيح في الرجل الذي قال كلمة التوحيد فقتله، فلما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ قال أسامة: إنما قالها تعوُّذًا! فأجاب نبي الرحمة ونبي الإنسانية والعطف، قال: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم.

هذا والشيخ أيضاً يرى أنه يجب قتال الطائفة التي تخرج عن شريعة من شرائع الإسلام، ومن ذلك «إظهار البدع المخالفة للكتاب والسنة واتباع سلف الأمة وأئمتها، مثل أن يظهروا الإلحاد في أسماء الله وصفاته أو التكذيب بقضائه وقدره أو التكذيب بما كان عليه جماعة المسلمين على عهد الخلفاء الراشدين أو الطعن في السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، أو مقاتلة المسلمين حتى يدخلوا في

---

(١٢٧) مجموع الفتاوى ٢٨: ٣٠٣

(١٢٨) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٩٧

طاعتهم التي توجب الخروج عن شريعة من شرائع الإسلام[١٢٩]».

فأما الإلحاد في أسماء الله وصفاته فالمقصود به عند الإمام نفي الصفات وهو فعل الجهمية ومن وافقهم في هذا، وأما التكذيب بالقضاء والقدر فهو قول القدرية الذين ينكرون القدر بمعنى خلق أفعال العباد ويدخل فيه المعتزلة والزيدية، وأما الطعن في السابقين الأولين فالمقصود بهم الشيعة الاثنا عشرية.

فهؤلاء يجب قتالهم ـ في رأيه ـ ويستشهد شيخ الإسلام بقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله» قال: «فإذا كان بعض الدين لله، وبعضه لغير الله وجب القتال، حتى يكون الدين كله لله[١٣٠]».

وإذن فشيخ الإسلام يسوق حكماً كلياً مطلقاً هنا هو (وجوب قتال المخالفين) من الطوائف التي ذكرها، فهذا هو الأصل في التعامل معهم على قدر الإمكان.

إن قتل المخالف عند شيخ الإسلام رحمه الله فيه مصلحة للمسلمين وإراحة لهم من شره، «فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته؛ فإنه يجب منعه من ذلك، فإذا فعل هجر وعزر كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل التميمي، وكما كان المسلمون يفعلونه، أو قُتل كما قتل المسلمون الجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهما، كان ذلك هو المصلحة، بخلاف ما إذا ترك داعياً وهو لا يقبل الحق إما لهواه، وإما لفساد إدراكه، فإنه ليس في مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين[١٣١]».

فالمهم هو أن يقتل هذا المبتدع الداعي، بغض النظر عن سبب إصراره على بدعته حتى لو كان هذا السبب هو ضعف إدراكه وقلة ذكائه مثلاً فيجب أن يقتل، فإن المصلحة إنما هي في قتله.

وإذا كان القتل هو أقسى عقوبة يمكن أن تلحق بالمخالف الداعي إلى بدعته، فهناك عقوبات دونها كالضرب مثلاً كما فعل عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل التميمي، وهي قصة عن رجل كان يثير الشبهات في متشابه القرآن لا يقصد معرفة الحق بقدر ما كان يقصد إثارة الشبهات، أما تلك الفرق التي يدعو ابن تيمية إلى قتلها وقتالها فلكل منها منهجها في فهم النص الديني، ولها أدلتها العقلية والنقلية، ومناهجها

---

(١٢٩) مجموع الفتاوى ٢٨: ٢٧٨

(١٣٠) السابق نفسه.

(١٣١) درء تعارض العقل والنقل مج ٤: ٩٣

المعرفية، ولها مشايخها وعلماؤها وأعلامها المشهورون بالتقوى والصلاح والعبادة والحرص على مصلحة المسلمين، بغض النظر عما إذا وافقهم شيخ الإسلام أو خالفهم، وتلك الفرق ترفض أسلوب صبيغ بن عسل الذي هدفه فقط التلاعب بآيات الكتاب الكريم بلا منهج ولا ميزان، فأين هذا من ذاك؟.

وإذا كان القتل والقتال هو أقسى ما يمكن أن يوجه للداعي إلى بدعته، فإن للسياط أيضاً وللحبس موضعهما عند شيخ الإسلام، فهو يأمر الوالي أن يزجر البطائحية الصوفية بما سماه السياط الشرعية[١٣٢] أي بأن يضربوا.

وهو ينقل عن الإمام أحمد أن المبتدع إذا لم يرجع عن بدعته يحبس حبساً مؤبداً مدى الحياة حتى يموت[١٣٣]!.

وكذلك نجد شيخ الإسلام يسب العالم الشيعي ابن المطهر الحلّي في موضعين من كتابه منهاج السنة النبوية ويشتمه ويصفه بأنه «الحمار الرافضي» وبأنه «أحمر من عقلاء اليهود[١٣٤]»[١٣٥].

إن شيخ الإسلام ينقم على المبتدعة أنهم «يلزمون بها [أي البدعة] الناس ويعادون من خالفهم فيها ويستحلون عقوبته[١٣٦]».

ولكن من يقرأ لشيخ الإسلام يجد أنه يسلك ـ بحق ـ ما سلكه هؤلاء المبتدعة، فيعادي من خالفه ويستحل عقوبته على الوجه الذي رأيناه.

وإذا كان البطش بالمخالف غير متحقق عملياً فلا أقل من (الفرح) بقتل المخالف وإراقة دمه ولو بعد قتله بقرون!، فهاهو ذا ابن القيم رحمه الله في نونيته يذكر قتل الجعد بن درهم يوم عيد الأضحى حين قال خالد بن عبد الله القسري للناس يوم العيد: ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ

---

(١٣٢) مجموع الفتاوى ١١: ٢٥٦

(١٣٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٣٤

(١٣٤) منهاج السنة النبوية ٧: ١٥٨

(١٣٥) إن السب والشتم والإقذاع لا يليق بالعوام فضلاً عن العلماء، وحين يتعذر أحد بأن هؤلاء يتعدّون حدودهم على الصحابة الكرام، فإن هذا ليس بحجة لنا لنطلق ألسنتنا بالشتم والسب، وهل هناك أشد كفراً من فرعون الذي أمر الله تعالى موسى بالتلطف معه لعله يتذكر أو يخشى؟

(١٣٦) مجموع الفتاوى ٢٧: ١٦٨

إبراهيم خليلاً، ولم يكلِّم موسى تكليماً، فنزل من المنبر فذبحه، ينقل ابن تيمية هذه القصة ويقول بأن علماء المسلمين شكروا له هذا(١٣٧).

أما ابن القيم رحمه الله فصاغها في نونيته الشهيرة فقال:

من أجل ذا ضحّى بجعدٍ خالد الـ ـقسريُّ يوم ذبائح القربان
إذ قال: إبراهيم ليس خليله كلا، ولا موسى الكليم الداني
شكر الضحيّة كل صاحب سنّةٍ لله درُّك من أخي قربان

فابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ لا يخفي هنا فرحته من وراء القرون بقتل الجعد بن درهم على يد خالد بن عبد الله القسري، ولا يكتفي بهذا بل يذكر أن "كل صاحب سنة" شكر هذا، ثم يظهر ثناءه على القاتل بقوله: لله درُّك، يعجب من هذا الفعل رضاً به، واستحساناً لصنيعه.

أما جرم الجعد المذكور هنا فهو ـ بحسب ظاهر هذه الأبيات ـ أنه كان يقول إن إبراهيم ليس خليل الله، وإن الله لم يكلّم موسى، هذه الجريمة هي التي ذكرها خصم الجعد بن درهم وهو خالد بن عبد الله القسري. سُمِع الاتهام من القاتل ولم يسمع الدفاع من المقتول!.

أما الزعم بأن الجعد نفى أن يكون الله اتخذ إبراهيم خليلاً فهذا هو التعبير المستخدم لتشنيع مذهب الجعد بن درهم، وهي طريقة معروفة بين أصحاب الفرق تشنع بها فرقة مذهب الفرقة الأخرى بإساءة حكاية ما تقول تلك الفرقة، وهو نمط معروف.

إن فحوى مذهب الجعد بن درهم أنه يقول: إن الخلة هي أقصى المحبة، والمحبة هي ميل المحب إلى المحبوب والالتذاذ بمنافعه، وهذا المعنى لا يليق بالله تعالى، فنفسر الخلة بإرادة الإحسان، لأن المحب يريد الإحسان إلى المحبوب، ففسرنا المحبة بلازم من لوازمها وهو إرادة الإحسان، وإذا كانت الخلة هي أقصى درجات المحبة، فالخلة إذن تقتضي أقصى درجات إرادة الإحسان، وإذن فكون الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً، معناه أن الله تعالى يريد بإبراهيم من الإحسان ورفعة الدرجة والذكر أكثر مما يريد بغيره. وهذا القول يقول به عموم الأشعرية والماتريدية والمعتزلة

(١٣٧) مجموع الفتاوى ١٣: ٩٦

والزيدية وغيرهم من المسلمين، فإذا كان الجعد قد استحق القتل بسبب مقولته هذه فأولئك كلهم يستحقون القتل مثله، فلتقم المحاكم لهم وليعدّ في كل عيد أضحى من علماء تلك الفرق ذبيح لتزداد البهجة بالعيد على دمائه، فيشكر الضحية «كل صاحب سنة»، وليقال للقاتل: «الله درك من أخي قربان»!.

وأما كون الله لم يكلم موسى تكليماً، ففحوى مذهب الجعد بن درهم أنه يقول: إن الكلام فعل المتكلم، وإذا كان فعلاً فهو حادث يكون بعد أن لم يكن، والله تعالى قديم، وإذا كان قديماً فيستحيل أن تقوم بذاته الحوادث، وإذن فالله تعالى فعل هذا الكلام الذي هو حروف وأصوات في الشجرة فسمعه موسى ووعاه، فكان هذا كلاماً لله تعالى لم يوكل الله أحداً بأن ينقله عنه، كواسطة، وإنما خلقه في الشجرة مباشرة، وشبيه بهذا مثلاً كون الجني ـ إن صح هذا ـ ينطق على لسان الإنسي، فكلام الجني في هذه الحالة ينسب لفاعله ولا ينسب لمن قام به، وفي العصر الحديث اليوم نسمع الواعظين على أجهزة التسجيل فيقوم كلامهم بالأجهزة ولكنه كلام الواعظين وليس كلام الجهاز! وإذن فالكلام ينسب لفاعله مباشرة وليس لمن قام به.

من أجل هذا عدّ القسري الجعد بن درهم مكذباً لكلام الله تعالى بسبب تأويله، فذبحه من أجل هذا، وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن نذبح الأشعرية أيضاً لأنهم يقولون إن كلام الله قسمان:

١. المعنى القديم القائم بالذات.

٢. العبارة عن ذلك المعنى القائم بالذات، وهي الأصوات والحروف التي تقوم بالتالي والقارئ وهذه العبارة مخلوقة وهي تارة تكون أمراً وتارة تكون نهياً وتارة تكون خبراً وتارة تكون بالعبرانية فهي توراة أو سريانية فهي الإنجيل أو عربية فهي القرآن وهكذا.

وكذلك علينا أن نذبح الزيدية والمعتزلة، لأن كلامهم في القرآن هو أنه فعل لله تعالى وأفعال الله مخلوقة، فمذهبهم شبيه بمذهب الجعد، فلتنصب المشانق إذن في أيام الأعياد لتزداد البهجة بالقرابين!.

ومن الجدير بالذكر هنا، أن فضيلة العلامة العثيمين ذكر هذه الأبيات عن ابن القيم، وترحّم على القسري القاتل، ولم يترحّم على المخالف المتأول المقتول![١٣٨].

---

(١٣٨) مجموع الرسائل والفتاوى ٨: ١٩٨

هذا وإني أتمنى على القارئ الكريم الرجوع إلى كتب التاريخ والتراجم للنظر في سيرة والي العراق للأمويين خالد بن عبد الله القسري[١٣٩] بمزيد من التوسع لعله يأخذ تصوّراً وافياً عن هذه الشخصية وما اتصفت به من بطش ومظالم إضافة إلى إطلاق اليد بالجود والكرم!.

وفي السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا ذي غمر على أخيه» وهو حديث حسن، كما قال محقق كتاب منهاج السنة النبوية.

فلماذا قبلت شهادة خالد القسري في خصمه؟

هذا وشيخ الإسلام رحمه الله قد ذكر عن نفسه أنه لا يلزم برأيه أحداً من الخلق فيقول: «وأنا ما بغيت على أحد ولا قلت لأحد: وافقني على اعتقادي وإلا فعلت بك، ولا أكرهت أحداً بقول ولا عمل، بل ما كتبت في ذلك شيئاً قد إلا أن يكون جواب استفتاء بعد إلحاح السائل واحتراقه، وكثرة مراجعته، ولا عادتي مخاطبة الناس في هذا ابتداء[١٤٠]».

والسؤال هو: إذا كان المنهج يقتضي أن من لم يقل بكذا وكذا حبس، وأن من دعا إلى ما يخالف هذا المنهج جلد أو سجن أو قتل، إذا كان المنهج يقتضي هذا، أفليس هذا إكراهاً للمخالف يجبره على قول خلاف ما يعتقد حتى لا يتعرض للعقوبة؟ أو يجعله يسكت على مضض دون أن يبلغ ويجهر بما يعتقده أنه الحق ويمارس حريته العقدية والمذهبية؟.

وكذلك العلامة ابن عثيمين رحمه الله يقول: «ولا ريب أن من حاول إلزام الناس برأيه فقد بوّأ نفسه مكان الرسالة واتخذ نفسه شريكاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، نسأل الله العافية، والإنسان إذا أبان ما يعتقده من الحق فقد أبرأ ذمته، سواء قبله الناس أم لم يقبلوه، وسواء استحسنوا صنيعه أم عابوه[١٤١]».

---

(١٣٩) قال الزركلي في الأعلام: «خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري، من بجيلة، أبو الهيثم: أمير العراقين، وأحد خطباء العرب وأجوادهم. يماني الأصل، من أهل دمشق، ولي مكة سنة ٨٩ هـ للوليد بن عبد الملك، ثم ولاه هشام العراقين (الكوفة والبصرة) سنة ١٠٥ هـ، فأقام بالكوفة وطالت مدته إلى أن عزله هاشم سنة ١٢٠ هـ، وولى مكانه يوسف بن عمر الثقفي وأمره أن يحاسبه، فسجنه يوسف وعذبه بالحيرة، ثم قتله في أيام الوليد بن يزيد، وكان خالد يرمى بالزندقة، وللفرزدق هجاء فيه» ٢: ٢٩٧

(١٤٠) مجموع الفتاوى ٣٠: ١٥٤

(١٤١) مجموع الرسائل والفتاوى ١٨: ١٤٩

فليت الأمر يقتصر على البيان والحجة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ فمجرد مجيء الحق كاف لاندحار الباطل، ولا حاجة لفرش النطع وحد السيف، وفتح السجون للمخالفين! فإن الحق أبلج والباطل لجلج.

لقد ذاق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لذعة السجن، وتعرّض لآلام الإقصاء فقال: «هل ادّعى أحد علي دعوى مما يحكم به؟ أم هذا الذي تكلمت فيه هو من أمر العلم العام؟ مثل تفسير القرآن ومعاني الأحاديث، والكلام في الفقه وأصول الدين، وهذه المرجع فيها إلى من كان من أهل العلم بها والتقوى لله فيها، وإن كان السلطان والحاكم من أهل ذلك تكلم فيها من هذه الجهة، وإذا عزل الحاكم لم ينعزل ما يستحقه من ذلك، كالإفتاء ونحوه ولم يقيد الكلام في ذلك بالولاية[١٤٢]».

إن الكلام في الكليات والشرائع متاح لأهله وليس مرتبطاً بالحاكم والوالي، فحتى لو أن الحاكم والوالي أقيلا من عملهما، لم يتقيد كلامهما في الفقه والتفسير والحديث وعلوم الشريعة بالولاية، فإن هذا متاح لأهل هذا الشأن بدون تقييد بولاية أو قضاء، فلأهل هذا الشأن الحرية التامة في الإفصاح عما يعتقدون.

ويتساءل شيخ الإسلام ابن تيمية: لماذا يسجن؟ هل لأنه تكلم في هذه الأمور العامة؟ فإنه ليس للحاكم أن يجبر الناس على قول رآه فهذا ليس له، فيقول: «وليس المراد بالشرع اللازم لجميع الخلق حكم الحاكم ولو كان الحاكم أفضل أهل زمانه، بل حكم الحاكم العالم العادل يلزم قوماً معيّنين تحاكموا إليه في قضية معيّنة لا يلزم جميع الخلق، ولا يجب على عالم من علماء المسلمين أن يقلد حاكماً لا في قليل ولا في كثير إذا كان قد عرف ما أمر الله به ورسوله، بل لا يجب على آحاد العامة، تقليد الحاكم في شيء، بل له أن يستفتي من يجوز له استفتاؤه وإن لم يكن حاكماً، ومتى ترك العالم من علمه من كتاب الله وسنة رسوله واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله كان مرتدًّا كافراً يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة . . . .[١٤٣]».

وإذن فلماذا يحاسب (المبتدعة) والداعون ما يعتقدون أنه الحق؟ ولماذا يعاقبون؟ ولماذا يهجرون؟ ولماذا يسجنون ويقتلون؟ أليتركوا ما هم عليه مما يرونه حقاً وليتوبوا من ذلك؟

---

(١٤٢) مجموع الفتاوى ٣: ١٥٠

(١٤٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢١٨

يجيب شيخ الإسلام على هذا فيقول: «وليس لأحد أن يحكم على عالم بإجماع المسلمين، بل يبين له أنه قد أخطأ، فإن بيّن له بالأدلة الشرعية التي يجب قبولها أنه قد أخطأ وظهر خطؤه للناس، ولم يرجع بل أصر على إظهار مايخالف الكتاب والسنة، والدعاء إلى ذلك وجب أن يمنع من ذلك، ويعاقب إن لم يمتنع، وأما إذا لم يبين له ذلك بالأدلة الشرعية لم تجز عقوبته باتفاق المسلمين، ولا منعه من ذلك القول ولا الحكم عليه بأنه لا يقوله . . .[١٤٤]».

فكأن الشيخ رحمه الله يرى أن بيان الخطأ إنما هو في الانقطاع في المناظرة! وهذا ليس كافياً ليمنع الرجل من الكلام، ثم إذا ظهر للناس بطلان ما يقول فلماذا يمنع؟ لقد سقط وانتهى أمره فما الحاجة إلى المنع والعقوبة؟ وأيضاً أي مناظرة سينجح فيها المخالف تحت ضغط العقوبة وظلال التهديد؟.

إن الذين سجنوا شيخ الإسلام وتسلطوا عليه إنما عاملوه بهذه الأصول التي يؤصلها، ونظروا إليه بالمنظار الذي نظر به هو إلى الآخرين، وهذا أمر مؤسف، أمر مؤسف أن يكون الخطاب الطائفي والمذهبي هو سيد الموقف، أمر مؤسف أن تتسلط كل فرقة على الأخرى حين يكون لها الغلبة، فإذا دارت الأيام تغلبت الفرقة المستضعفة واستضعفت الفرقة التي كان له الغلبة، وهكذا دواليك، وحين ستتعامل كل طائفة مع مخالفيها بهذه الطريقة فستتقطع أواصر الأخوة بين المسلمين، وسيقضى على الوحدة الإسلامية التي هي مطلب وهدف، لاسيما في هذه الأزمان التي نحن أحوج ما نكون فيها إلى التجميع لا التفريق[١٤٥]، فلتنزع كواتم الصوت، ولترفع اللُّجُم عن الأفواه، وليترك صاحب كل قول ليقول رأيه، ولا خوف على الإسلام فإنه ليس ريشة تطيرها نسمة ضعيفة من الرياح، لم يزل الحق حقاً باقياً عرفناه أم جهلناه، كان حقاً قبل أن نولد، وسيبقى حقاً بعد أن نموت، الحق حق، والباطل باطل، فلا خوف على أهل الحق ولا هم يحزنون.

---

(١٤٤) مجموع الفتاوى ٣٥: ٢٢٤

(١٤٥) ولنا فيما يجري في العراق وغيره من بلدان المسلمين من نزاعات طائفية عبرة لذوي القلوب والأبصار.

الفصل الثالث

ابن تيمية والمرأة

«وتنازع العلماء: هل عليها أن تخدمه في مثل فراش المنزل، ومناولة الطعام والشراب والخبز والطحن والطعام لمماليكه وبهائمه مثل علف دابته ونحو ذلك؟ فمنهم من قال: لا تجب الخدمة، وهذا القول ضعيف، كضعف قول من قال: لا تجب عليه العشرة والوطء؛ فإن هذا ليس معاشرة له بالمعروف، بل الصاحب في السفر الذي هو نظير الإنسان وصاحبه في المسكن إن لم يعاونه على مصلحة لم يكن قد عاشره بالمعروف، وقيل ـ وهو الصواب ـ: وجوب الخدمة، فإن الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى العاني والعبد الخدمة»

ابن تيمية

مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٨

ابن تيمية والمرأة

تناولنا بالحديث علاقة ابن تيمية بالآخر غير المسلم، حال كون ابن تيمية مسلماً، وتناولنا علاقة ابن تيمية بالآخر المسلم حال كون ابن تيمية سنيًّا سلفياً، وسنتناول في هذا المبحث علاقة ابن تيمية بالمرأة حال كون ابن تيمية رجلاً.

ومن المهم قبل أن أخوض في التفاصيل أن أنبّه إلى أن شيخ الإسلام عاش حياته عازفاً عن الزواج، وإذن فيمكننا أن نقول إن هذا ربما أثّر في نظرة ابن تيمية للمرأة، وإن كنت لا أستطيع أن أزعم أن هذه قاعدة مطردة، فربما يعرف المرأة من لم يتزوج قط، أكثر من معرفة المتزوج لها، لكننا هاهنا نكتفي بالخرص والتخمين.

وأيضاً فالعصر الذي عاش فيه ابن تيمية هو ما يسميه بعض المؤرخين عصر الانحطاط، حيث التراجع الحضاري والسياسي والفكري وغلبة التقليد وضعف الاجتهاد والتقاليد البالية والعادات غير الحميدة، كل هذا كان مما يميّز العصر (المملوكي) الذي عاش فيه ابن تيمية رحمه الله، وإذن فكثير من أفكاره التي ربما يفاجأ بها القارئ هي نتاج الثقافة السائدة في ذلك الوقت.

إن كل ما نعلمه من الشريعة السمحة من استيصاء الخير بالنساء، ومن أن النساء شقائق الرجال، ومن الأمر بالإحسان إلى المرأة والنهي عن ظلمها وما يتعلق بذلك من واجبات وحقوق، وما يرتبط بذلك من أحكام وتشريعات، كل هذا معلوم غير خاف فلا حاجة بنا إلى ذكره، يقول به شيخ الإسلام كما يقول به غيره من علماء الأمة الربانيين المصلحين من أمثال الإمام ابن تيمية رحمه الله.

غير أن ما أريد أن أذكره هنا خارج عن هذا الأصل، إنه يعبّر عن فهم شيخ الإسلام الخاص، وإن كان ربما يوافق فيه آخرين.

ومن أجل هذا؛ فأحب أن أقصر حديثي عن علاقة شيخ الإسلام بالمرأة على أمرين يمتزج أحدهما بالآخر بطريقة أو بأخرى، هما:

أولاً: رأي ابن تيمية في المرأة من حيث هي (المرأة) كيف ينظر إليها حال كونها مخلوقاً متميزاً له صفاته وجبلته.

وثانياً: بعض آرائه الفقهية المتعلقة بالمرأة، ولا يعنيني هنا ذكر ما يتعلق بأحكام الحيض والنفاس والعبادات المحضة بقدر ما يعنيني الجانب الاجتماعي أو المدني أو (المعاملاتي) للمرأة إن صح التعبير.

وقد يتفق شيخ الإسلام مع علماء آخرين أو يختلف معهم، ولكن المقصد هنا أقواله هو، وآراؤه هو، ولهذا فلست معنيًّا هنا بكونه وافق أو خالف غيره من العلماء في مسألة ما.

أما نظرة شيخ الإسلام إلى المرأة فننقل عنه من الأقوال والأحكام ما يبيّن لنا كيف يرى ـ رحمه الله ـ المرأة، وكيف يصفها، ودعونا نرتب هذا في عنوانات متتالية:

المرأة كاللحم على وضم، وهي أحوج إلى الرعاية والملاحظة من الصبي:

أما الوضم فهو الخشبة التي يوضع عليها اللحم ليقطعه الجزّار، وهذه العبارة تطلق على من بلغ الغاية القصوى في الضعف، فيقال مثلاً: أضعف من لحم على وضم، فاللحم الملقى على هذا الوضم لا ينتظر إلا الجزر والتقطيع، ولا يدفع عن نفسه حتى الذباب، إلا أن يُذبَّ عنه.

إن شيخ الإسلام رحمه الله يرى المرأة على هذه الصورة فيقول: «معروف بالتجربة أن المرأة تحتاج من الحفظ والصيانة ما لا يحتاج إليه الصبي»[١٤٦]، فهي بحاجة إلى وصاية كما يحتاج الصبي، بل هي أشدُّ منه حاجة إلى الرعاية والعناية والحفظ والصيانة، فأمُّ الصبي مثلاً تحتاج إلى الحفظ أشد من حاجة ابنها نفسه الذي ترعاه وتربيه!.

ثم يروي حديثاً قال محقق الفتاوى إنه لم يجده، ونص الحديث: «النساء لحم على وضم إلا ما ذُبَّ عنه»، ولقد ساق ابن تيمية رحمه الله هذا الحديث دون أن يسنده إلى الراوي، ولكنه ساقه على سبيل التأييد لما يقول.

ومن أجل هذا نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يؤصل في باب الحضانة، يؤصل

---

(١٤٦) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢

لـ «كراهة» أن تختار (البنت) أحد أبويها ليحضنها، فيلزمها بأن تكون عند أحدهما ولا تمكن من التخيير، بعكس (الابن) الذي يجوز له أن يختار أحد أبويه أو أن يختار أحدهما تارة والآخر تارة أخرى، فيقول في هذا:

«فأما البنت إذا خيّرت فكانت عند الأم تارة، وعند الأب تارة، أفضى ذلك إلى كثرة بروزها وتبرجها، وانتقالها من مكان إلى مكان، ولا يبقى الأب موكلاً بحفظها، ولا الأم موكلة بحفظها، وقد عرف بالعادة أن ما يتناوب الناس على حفظه ضاع، ومن الأمثلة السائرة: لا يصلح القدر بين طباخين.

وأيضاً، فاختيار أحدهما يضعف رغبة الآخر في الإحسان والصيانة فلا يبقى الأب تام الرغبة ولا الأم تامة الرغبة في حفظها، وليس الذكر كالأنثى كما قالت امرأت عمران: ﴿وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً وكفّلها زكريّا، كلّما دخل عليها زكريّا المحراب﴾ إلى قوله: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾. فهذه مريم احتاجت إلى من يكفلها ويحضنها حتى أسرعوا إلى كفالتها، فكيف غيرها من النساء، وهذا أمر معروف بالتجربة أن المرأة تحتاج من الحفظ والصيانة ما لا يحتاج إليه الصبي، وكل ما كان أستر لها وأصون كان أصلح لها[١٤٧]».

ثم يذكر أنهم كانوا يأمرون المرأة «في الصلاة أن تجمع ولا تجافي بين أعضائها، وتتربع ولا تفترش، وفي الإحرام لا ترفع صوتها إلا بقدر ما تسمع رفيقتها، وألا ترقى فوق الصفا والمروة، كل ذلك لتحقيق سترها وصيانتها، ونهيت أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم، لحاجتها في حفظها إلى الرجال، مع كبرها ومعرفتها، فكيف إذا كانت صغيرة مميزة، وقد بلغت سن ثوران الشهوة فيها، وهي قابلة للانخداع؟ وفي الحديث: (النساء لحم على وضم إلا ما ذب عنه).

فهذا قياس أن مثل هذه الصفة المميزة من أحوج النساء إلى حفظها وصونها، وترددها بين الأبوين مما يخل بذلك من جهة أنها هي لا يجتمع قلبها على مكان معين، ولا يجتمع قلب أحد الأبوين على حفظها، ومن جهة أن تمكينها من اختيار هذا تارة وهذا تارة يخل بكمال حفظها، وهو ذريعة إلى ظهورها وبروزها، فكان الأصلح لها أن تجعل عند أحد الأبوين مطلقاً، لا تمكن من التخيير، كما قال ذلك جمهور

(١٤٧) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢، بتصرف يسير جداً.

علماء المسلمين: مالك وأبو حنيفة وأحمد وغيرهم، وليس في تخييرها نص ولا قياس صحيح، والفرق ظاهر بين تخييرها وتخيير الابن، لاسيما والذكر محبوب مرغوب، والبنت مزهود فيها، فأحد الوالدين قد يزهد فيها مع رغبتها فيه، فكيف زهدها فيه؟ فالأصلح لزوم أحدهما لا التردد بينهما[١٤٨]».

تزويج الصغيرة:

ويمكن أن ندرج في هذه المسألة ـ مسألة حاجة المرأة إلى الرعاية والملاحظة أشد مما يحتاج الصبي ـ يمكن أن ندرج في هذه المسألة بعض ما يتعلق بها، مثل تزويج الصغيرة ـ التي بلغت التاسعة وإن لم تبلغ التكليف ـ مثلاً، فالشيخ رحمه الله يقول: «المرأة لا ينبغي لأحد أن يزوجها إلا بإذنها، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كرهت ذلك لم تجبر على النكاح، **إلا الصغيرة البكر، فإن أباها يزوجها ولا إذن لها**، وأما البالغ الثيب، فلا يجوز تزويجها بغير إذنها، لا للأب ولا لغيره بإجماع المسلمين، وكذلك البكر البالغ ليس لغير الأب والجد تزويجها بدون إذنها بإجماع المسلمين، فأما الأب والجد فينبغي لهما استئذانها» ثم يذكر أن استئذانها ـ أي البكر البالغ ـ هو واجب[١٤٩].

أما الصغيرة التي لم تبلغ فيرى شيخ الإسلام كما هو واضح في هذا النص أن لأبيها أن يجبرها ويكرهها ويزوجها بغير إذنها، هذا مع أن شيخ الإسلام رحمه الله يذكر أن أصل تزويج الصغيرة مختلف فيه بين العلماء وأن الجمهور يرون جواز تزويجها، وهؤلاء الجمهور لهم قولان: فمنهم من يرى جواز تزويجها بغير إذنها حتى إذا بلغت خُيِّرت، ومنهم من يقول: إنها لا بد أن تزوّج بإذنها فإذا بلغت فلا خيار لها، وهاهنا يقول شيخ الإسلام بأن هذا هو الذي دلّت عليه السنة[١٥٠] أي أن الصغيرة لا تزوج إلا بإذنها فإذا بلغت بعد الزواج فلا خيار لها، فكأنه يميل إلى جواز تزويج الصغيرة التي لم تبلغ، شريطة أن تأذن، وأنها لا خيار لها حين تبلغ بعد الزواج.

مع أنه أجاز في النص السابق أن لأبيها أن يزوّجها بغير إذنها، وكذلك يقول في

---

(١٤٨) السابق ج ن، ص ن

(١٤٩) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٠

(١٥٠) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٤

موطن آخر: «إن الشرع لا يمكِّن غير الأب والجد من إجبار الصغيرة باتفاق الأئمة[١٥١]».

وإذن فالشيخ يرى جواز تزويج الطفلة الصغيرة من حيث المبدأ، ولكنه يرى أنها لا بد أن تتزوج بإذنها ـ على الرغم من صغر سنها ـ فلا تجبر على الزواج لأن هذا ما دلّت عليه السنة، على أنها إذا بلغت لا تخيّر بين الفراق وبين البقاء، إلا أنه يظهر من بعض نصوصه أنه يقول إن للأب والجد أن يجبراها على الزواج، فيبدو شيخ الإسلام مترددًا في هذا الباب.

على أني أتساءل عن مدى آثار تزويج الطفلة في نفسيتها، بغض النظر عن إكراهها من عدمه.

وشيخ الإسلام ـ وإن كان يرى إباحة تزويج الصغيرة ـ إلا أنه نعم النصير للبالغة البكر فيرى أنها يجب أن تستأذن ولا تجبر على الزواج ممن لا تحب، وهذا ما توضحه هذه الفتوى التي سأنقل معظمها وهي طويلة:

«وسئل رحمه الله تعالى عن إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح: هل يجوز أم لا؟

فأجاب:

وأما إجبار الأب لابنته البكر البالغة على النكاح، ففيه قولان مشهوران؛ هما روايتان عن أحمد؛ إحداهما: أنه يجبر البكر البالغ؛ كما هو مذهب مالك والشافعي، وهو اختيار الخرقي والقاضي وأصحابه. والثانية: لا يجبرها؛ كمذهب أبي حنيفة وغيره، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز بن جعفر. وهذا القول هو الصواب. والناس متنازعون في (مناط الإجبار)، هل هو البكارة؟ أو الصغر؟ أو مجموعها؟ أو كل منهما؟ على أربعة أقوال في مذهب أحمد وغيره. والصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر) فقيل له: إن البكر تستحي؟ فقال: (إذنها صماتها). وفي لفظ في الصحيح: (البكر يستأذنها أبوها). فهذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنكح حتى تستأذن.

---

(١٥١) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٠

وهذا يتناول الأب وغيره، وقد صرح بذلك في الرواية الأخرى الصحيحة، وأن الأب نفسه يستأذنها.

وأيضاً، فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها، وبضعها أعظم من مالها، فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها؟

وأيضاً، فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع. وأما جعل البكارة موجبة للحجر فهذا مخالف لأصول الإسلام؛ فإن الشارع لم يجعل البكارة سببا للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع.

وأيضاً، فإن الذين قالوا بالإجبار اضطربوا فيما إذا عينت كفؤاً، وعين الأب كفؤاً آخر: هل يؤخذ بتعيينها؟ أو بتعيين الأب؟ على وجهين في مذهب الشافعي وأحمد. فمن جعل العبرة بتعيينها نقض أصله، ومن جعل العبرة بتعيين الأب كان في قوله من الفساد والضرر والشر مالا يخفى؛ فإنه قد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (الأيم أحق بنفسها من وليها؛ والبكر تستأذن، وإذنها صماتها). وفي رواية: (الثيب أحق بنفسها من وليها). فلما جعل الثيب أحق بنفسها دل على أن البكر ليست أحق بنفسها، بل الولي أحق، وليس ذلك إلا للأب والجد. هذه عمدة المجبرين وهم تركوا العمل بنص الحديث، وظاهره، وتمسكوا بدليل خطابه، ولم يعلموا مراد الرسول صلى الله عليه وسلم. وذلك أن قوله: (الأيم أحق بنفسها من وليها) يعم كل ولي، وهم يخصونه بالأب والجد. والثاني قوله: (والبكر تستأذن) وهم لا يوجبون استئذانها، بل قالوا: هو مستحب، حتى طرد بعضهم قياسه، وقالوا: لما كان مستحباً اكتفي فيه بالسكوت، وادعي أنه حيث يجب استئذان البكر فلابد من النطق. وهذا قاله بعض أصحاب الشافعي وأحمد. وهذا مخالف لإجماع المسلمين قبلهم، ولنصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه قد ثبت بالسنة الصحيحة المستفيضة؛ واتفاق الأئمة قبل هؤلاء أنه إذا زوج البكر أخوها أو عمها فإنه يستأذنها، وإذنها صماتها. وأما المفهوم، فالنبي صلى الله عليه وسلم فرق بين البكر والثيب؛ كما قال في الحديث الآخر: (لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر)، فذكر في هذه لفظ: الإذن، وفي هذه لفظ: الأمر، وجعل إذن هذه الصمات؛ كما أن إذن تلك النطق. فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي صلى الله عليه وسلم بين البكر والثيب، لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستحي أن تتكلم في

أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها، بل تخطب إلى وليها، ووليها يستأذنها، فتأذن له، لا تأمره ابتداء، بل تأذن له إذا استأذنها، وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح، فتخطب إلى نفسها، وتأمر الولي أن يزوجها. فهي آمرة له، وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفؤ إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب، ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح، فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته، ومعاشرة من تكره معاشرته؟! والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه. فأي مودة ورحمة في ذلك؟.....[١٥٢]». إلى آخر الفتوى وهي طويلة.

عضل المرأة ممن تريد الزواج به:

وكما أن شيخ الإسلام كان نصيراً للمرأة فلا تزوّج رغماً عنها فهو أيضاً نصير لها في ألا تُعْضَل ممن تريد الزواج به ـ إذا كان كفؤًا لها ـ فيقول: «وإذا رضيت رجلاً وكان كفؤًا لها وجب على وليها - كالأخ ثم العم - أن يزوجها به، فإن عضلها وامتنع من تزويجها زوجها الولي الأبعد منه أو الحاكم بغير إذنه باتفاق العلماء، فليس للولي أن يجبرها على نكاح من لا ترضاه، ولا يعضلها عن نكاح من ترضاه إذا كان كفؤًا باتفاق الأئمة؛ وإنما يجبرها ويعضلها أهل الجاهلية والظلمة الذين يزوجون نساءهم لمن يختارونه لغرض؛ لا لمصلحة المرأة، ويكرهونها على ذلك أو يخجلونها حتى تفعل. ويعضلونها عن نكاح من يكون كفؤًا لها لعداوة أو غرض، وهذا كله من عمل الجاهلية والظلم والعدوان، وهو مما حرّمه الله ورسوله، واتفق المسلمون على تحريمه وأوجب الله على أولياء النساء أن ينظروا في مصلحة المرأة لا في أهوائهم...[١٥٣]».

كفاءة النسب:

لكن ماذا لو كانت البالغة تريد الزواج من غير كفء لها؟ ككفاءة النسب مثلاً؟

---

(١٥٢) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٩

(١٥٣) مجموع الفتاوى ٣٢: ٣٨

هاهنا يقول شيخ الإسلام: «أما الكفاءة في النسب فالنسب معتبر عند مالك، أما عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه فهي حق للزوجة والأبوين فإذا رضوا بدون كفء جاز، وعند أحمد هي حق لله فلا يصح النكاح مع فراقها[١٥٤]».

هذا ويصرّح شيخ الإسلام بأن المرأة «لو رضيت هي بغير كفء؛ كان لوليٍّ آخر غير المزوِّج أن يفسخ النكاح..[١٥٥]».

وإذن فلأي ولي آخر غير الوليِّ المزوِّج أن يفسخ عقد المرأة إذا رضي مزوِّجها أو رضيت هي بالزواج من غير الكفء، ولعل على مثل هذا الرأي اعتمد القاضي الذي فسخ عقد المرأة التي اشتهرت في الصحف السعودية بأنها (طليقة النسب) لأن إخوتها ـ أولياءها ـ اعترضوا على زوجها الذي لا يكافئها في النسب بعد وفاة والدها، على الرغم من طول عشرتها لزوجها الذي تريده وتحبه وقد أنجبت منه أولادها.

وجوب تجنيب الزوجة مواطن الفساد:

ومما له علاقة بحاجة المرأة إلى الرعاية والعناية ما نلحظه من أن شيخ الإسلام حازم جدًّا في مسألة تعريض المرأة للفساد والإفساد فليس عنده تهاون في تعريض الرجل زوجته للأذى وفساد الدين والأخلاق، وهذا ما تجسّده هذه الفتوى من شيخ الإسلام رحمه الله:

«وسئل رحمه الله تعالى عن رجل له زوجة أسكنها بين ناس مناجيس، وهو يخرج بها إلى الفرج، وإلى أماكن الفساد، ويعاشر مفسدين. فإذا قيل له: انتقل من هذا المسكن السوء، فيقول: أنا زوجها، ولي الحكم في امرأتي، ولي السكنى. فهل له ذلك؟

فأجاب:

الحمد لله رب العالمين، ليس له أن يسكنها حيث شاء، ولا يخرجها إلى حيث شاء، بل يسكن بها في مسكن يصلح لمثلها، ولا يخرج بها عند أهل الفجور، بل ليس له أن يعاشر الفجار على فجورهم، ومتى فعل ذلك وجب أن يعاقب عقوبتين عقوبة على فجوره بحسب ما فعل، وعقوبة على ترك صيانة زوجته وإخراجها إلى أماكن

---

(١٥٤) مجموع الفتاوى ٣٢: ٤٠

(١٥٥) السابق ج ن، ص ن.

الفجور، فيعاقب على ذلك عقوبة تردعه وأمثاله عن مثل ذلك. والله أعلم[١٥٦]».

فعلى الرجل إذن أن يوفر لزوجته السكنى اللائقة بها، وليس له البتة أن يتحكم فيها إلى درجة أن يعرضها لمثل ما ورد في هذا السؤال من إسكانها وسط قوم غير أسوياء، فإن هذا من صيانتها ومن حقها عليه.

تعليم المرأة:

يذكر شيخ الإسلام عن بعض المتكلمين: أنهم أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء، بالرغم من أن جمهور الأمة على خلاف ذلك[١٥٧].

وقوله (حتى النساء) يوحي بأن الأصل عنده أن النساء غير مؤهلات للنظر والاستدلال! فليست المرأة مظنة للنظر والاستدلال، وبهذا فإن هؤلاء المتكلمة والفقهاء الذين يوجبون النظر (حتى على النساء) إنما يكلفون النساء بما لا يطقن ـ بحسب رأيه ـ فيقول: «وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك؛ فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟ وأيضاً فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخرى من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك[١٥٨]».

وينقل ابن تيمية رحمه الله نصاً عن عمر بن الخطاب في أنه كان ينهى النساء عن تعلم الخط!، ولكنه لم يسنده ولم يذكر راويه، ولا تجزعن أيها القارئ من هذا، فإن لابن تيمية موقفاً من القراءة والكتابة والحساب وغيرها من هذه العلوم يوضحها قوله: «وأما الأمور المميزة التي هي وسائل وأسباب إلى الفضائل مع إمكان الاستغناء عنها بغيرها، فهذه مثل الكتاب الذي هو الخط والحساب، فهذا إذا فقدها مع أن فضيلته في نفسه لا تتم بدونها وفقدها نقص؛ إذا حصلها واستعان بها على كماله وفضله كالذي يتعلم الخط فيقرأ به القرآن وكتب العلم النافعة أو يكتب للناس ما ينتفعون به؛ كان هذا فضلاً في حقه وكمالاً، وإن استعان به على تحصيل ما يضره أو يضر الناس، كالذي يقرأ بها كتب الضلالة ويكتب بها ما يضر الناس كالذي يزور خطوط الأمراء والقضاة

---

(١٥٦) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٦٥

(١٥٧) مجموع الفتاوى ٢٠: ١١٢

(١٥٨) السابق نفسه.

والشهود، كان هذا ضرراً في حقه، وسيئة ومنقصة؛ ولهذا نهى عمر أن تعلم النساء الخط.

وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية بحيث ينال كمال العلوم من غيرها، وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل له وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم...[١٥٩]».

وإذن فابن تيمية يرى أن القراءة والكتابة والخط والحساب إنما هي وسائل إما إلى فضائل وإما إلى رذائل ومحرمات، ولو استطاع الإنسان أن يحقق الفضائل والكمالات بدون تعلم القراءة والكتابة والخط والحساب فهذا هو الأفضل والأكمل والأوفق لحال المصطفى صلى الله عليه وسلم ـ كما يقول ـ، فليس الأمر إذن مقصوراً على النساء وحدهن.

ومع هذا فإن شيخ الإسلام رحمه الله يخبرنا أنه قرأ على مجموعة من كبريات المحدِّثات الجليلات في زمانه وأخذ عنهن الحديث، فقال مرة: «أخبرتنا الشيخة الصالحة أم الخير ست العرب بنت يحيى بن قايماز بن عبد الله التاجية الكندية قراءة عليها وأنا أسمع في رمضان سنة ٦٨١ هـ...»[١٦٠]، أي وعمره عشرون سنة، فإنه ولد عام ٦٦١هـ.

وفي موطن آخر يقول: «أخبرتنا الشيخة الجليلة الأصيلة أم العرب فاطمة بنت أبي القاسم علي بن أبي محمد القاسم بن أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر، قراءة عليها وأنا أسمع في رمضان سنة ٦٨١ هـ...»[١٦١].

ويقول كذلك: «أخبرتنا الصالحة العابدة المجتهدة أم أحمد زينب بنت مكي بن علي بن كامل الحراني، وأحمد بن شيبان وإسماعيل بن العسقلاني وفاطمة بنت علي بن عساكر قراءة عليهم...»[١٦٢].

وكذا يقول: «أخبرتنا الشيخة الصالحة أم محمد زينب بنت أحمد بن عمر بن كامل المقدسية قراءة عليها وأنا أسمع سنة ٦٨٤هـ...»[١٦٣].

---

(١٥٩) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(١٦٠) مجموع الفتاوى ١٨: ٦٩

(١٦١) السابق نفسه.

(١٦٢) السابق ١٨: ٧٠

(١٦٣) السابق نفسه.

وإذن فلا ضير عند شيخ الإسلام رحمه الله من سماع الحديث عن النساء وهو أمر قد عمل به منذ زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما وجه إنكاره؟ غير أنه ربما تكون تلك النساء من الكبيرات في السن غير الشابّات فاستجاز لنفسه السماع منهن، وذاك أنه قد ورد في الفتاوى ذكر تاريخ ولادتهن ووفاتهن، فأما الأولى وهي أم الخير فقد ولدت سنة ٥٩٩ هـ، وتوفيت سنة ٦٨٤، أي بعد أن قرأ الإمام عليها بثلاث سنين، ومعنى هذا أنها كانت في الثمانين من عمرها تقريباً حين قرأ عليها.

وأما الثانية: وهي أم العرب فقد ولدت سنة ٥٩٨، وتوفيت سنة ٦٨٣، فهي كتلك في العمر حين سمع منها ابن تيمية.

وأما الثالثة، وهي أم أحمد فقد ولدت سنة ٥٩٨، وتوفيت سنة ٦٨٨.

وأما الرابعة وهي أم محمد فقد ولدت سنة ٦٠١، وتوفيت سنة ٦٨٨.

فهذا يعطينا صورة أكثر ترابطاً عن نهج الإمام، فهو قد استمع إلى المرأة نعم، ولكنه استمع إلى نساء في الثمانين من العمر، ولدت أصغرهن قبل ولادته هو بستين سنة، وبهذا نستطيع أن نربط بين هذا وذاك من كلام الإمام، لاسيما حين نعلم أنه يذكر أن المرأة في الإحرام لا ينبغي أن ترفع صوتها إلا بما تسمع به رفيقتها[١٦٤]. فكيف بالرجل؟.

وحول هذا الموضوع نجد أن العلامة العثيمين يرحمه الله يسأل عن رأيه في تعليم البنات فيجيب أنه «إذا كان على وجه يصونها، ويحفظ كرامتها، وتكون على الصفة الشرعية في الحجاب وغيره فلا بأس به» لاحظ أخي القارئ كلمة (لا بأس به).

وأضاف: «أما العلوم التي تتلقاها فإن كانت مما تحتاج إليه في دينها ودنياها ولم يحصل منها ضرر عليها فهي أيضاً لا بأس بها، بل يطلب منها تعلمها، وإن كانت لا تحتاج إليه فلا ينبغي أن يقرر عليها؛ لأنه إتعاب لذهنها وفكرها وصد لها عما كانت بصدده من الحقوق الزوجية وغيرها، وإذا كان منها ضرر عليها بخلق جلباب الحياء أو التطلع إلى مساواة الرجل فهي حرام؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، هذا بالنسبة للتعليم كمنهج».

ويضيف الشيخ: «أما بالنسبة لبنت معيّنة فرأيي ألا تواصل دراستها إلى حد

---

(١٦٤) مجموع الفتاوى ٣٤: ٨٢

يخرجها عما ينبغي أن تقوم به وتكون عليه، **بل إذا أخذت ما تحتاج إليه فلتتوقف**[١٦٥]».

فهناك حد إذن يجب أن تتوقف عنده المرأة ولا تواصل تعلمها إذا نالت (ما تحتاجه)، وإن كان الإنسان يتساءل عن الحد الذي يحتاجه المتعلم! فإن التلميذ يأخذ في المرحلة الابتدائية أو المتوسطة ما يحتاجه حقاً من التوحيد والفقه والقراءة والخط والحساب.

المرأة ناقصة في مقابل كمال الرجل:

يقول شيخ الإسلام معبِّراً عن هذا المعنى: «وبالجملة فلا يمكن المنازعة أن الإيمان الذي أوجبه الله يتباين فيه أحوال الناس ويتفاضلون في إيمانهم ودينهم بحسب ذلك، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: (ناقصات عقل ودين)، وقال في نقصان دينهن: (إنها إذا حاضت لا تصوم ولا تصلي)، وهذا مما أمر الله به فليس هذا النقص ذنباً لها تعاقب عليه لكن هو نقص، حيث لم تؤمر بالعبادة في هذا الحال، **والرجل كامل** حيث أمر بالعبادة في كل حال، فدل ذلك على أن من أمر بطاعة يفعلها كان أفضل ممن لم يؤمر بها، وإن لم يكن عاصياً، فهذا أفضل ديناً وإيماناً، وهذا المفضول ليس بمعاقب ولا مذموم فهذه زيادة كزيادة الإيمان بالتطوعات لكن هذه زيادة بواجب في حق شخص، وليس بواجب في حق شخص غيره، فهذه الزيادة لو تركها بهذا لا يستحق العقاب بتركها، وذاك لا يستحق العقاب بتركها، ولكن إيمان ذلك أكمل. . . .[١٦٦]».

وإذن فالمرأة ناقصة في إيمانها ـ بحكم طبيعتها لا بحكم تقصيرها ـ في مقابل الرجل، لأن الرجل مكلف بالعبادات على كل حال، وأما المرأة فهناك أحوال تسقط عنها العبادة، وإن كانت غير مؤاخذة ولا معاقبة ولا مذمومة بسبب هذا النقص.

لكن لماذا لا يقال: إن امتناع المرأة عن بعض العبادات في أوقات الحيض إنما هو كمال في حقها خاص بها وليس نقصاً؟ فإن امتناع المرأة عن العبادة وقت الحيض إنما كان استجابة لأمر الله. فليست المسألة أن الله تعالى أسقط عنها وجوب العبادة

---

(١٦٥) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢٦: ٤٩

(١٦٦) مجموع الفتاوى ١٣: ٣٢

بحيث أنه يمكنها أن تفعلها تطوعاً مثلاُ، كلا، ليست المسألة كذلك، بل المسألة هي أن الله تعالى نهاها عن العبادة في ذلك الوقت نهياً قاطعاً فلو أدّت العبادة لأثمت بهذا، فتلبيتها لأمر الله هو طاعة واجبة تؤجر عليها، ولو أنها خالفت أمر الله وأدّت تلك العبادات لكانت عاصية بهذا، وإذن فترك تلك العبادات في أوقات الحيض هو عبادة (واجبة) خاصة بالمرأة، والالتزام بهذا الامتناع هو (كمال) خاص بالمرأة مختلف عن كمال الرجل، والنهي عن العبادة في وقت هو في المقابل أمر بالامتناع عن العبادة، وهو على أية حال تكليف تؤجر وتثاب عليه المرأة.

وهذا الذي يقول به شيخ الإسلام نجد له صدى عند العلامة ابن عثيمين رحمه الله، إذ يذكر أن لنقصان الإيمان أربعة أسباب:

الأول: الإعراض عن معرفة الله وأسمائه وصفاته، والثاني: الإعراض عن النظر في الآيات الكونية والشرعية، فإن هذا يوجب الغفلة وقسوة القلب، والثالث: قلة العمل الصالح، ويدل لذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»، قالوا: يا رسول الله كيف نقصان دينها؟، قال: «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟». الرابع: فعل المعاصي[١٦٧].

وكذلك يقول في موطن آخر: «الحائض تمتنع عن الصلاة، فإنها هذه قادرة عليه لكن لم يقم عليها أمر الشارع، ولذلك جعلها النبي صلى الله عليه وسلم ناقصة الإيمان لذلك، فإن من لم يفعل المأمور ليس كفاعله[١٦٨]».

فحيض المرأة إذن هو سبب في نقص إيمانها! لأن من لا يفعل المأمور ليس كمن يفعله. استنتج العلامة ابن عثيمين ذلك من ظاهر النص، على أنه يمكن أن يقال: إن امتناع المرأة وقت الحيض عن الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات إنما هو كمال في حق المرأة لأنه استجابة لأمر الله تعالى الذي نهاها عن بعض أنواع العبادات في الحيض، وامتناعها عن ذلك هو عبادة تطيع الله تعالى فيها وتؤجر عليها.

بل إن الشيخ العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى يصرح بأن «جنس الرجال خير من جنس النساء»، وإن كان يوجد في (أفراد) من النساء من هو أفضل من (أفراد) من

---

(١٦٧) مجموع الرسائل والفتاوى ٨: ٥٧٨

(١٦٨) مجموع الرسائل والفتاوى ٧: ٢٣٩

الرجال، فيجب أن نفرق بين (الجملة) و(الأفراد)[١٦٩].

بل ويرى فضيلة الشيخ العثيمين رحمه الله تعالى أن من حكمة تحريم الذهب على الرجال «أن الذهب من أغلى ما يتجمل به الإنسان ويتزين به فهو زينة وحلية، والرجل ليس مقصوداً لهذا الأمر، أي ليس إنساناً يتكمّل بغيره، أو يكمل بغيره، **بل الرجل كامل بنفسه** لما فيه من الرجولة، ولأنه ليس بحاجة إلى أن يتزيّن لشخص آخر تتعلّق به رغبته، بخلاف المرأة، **فإن المرأة ناقصة تحتاج إلى تكميل بجمالها**، ولأنها محتاجة إلى التجمل بأغلى أنواع الحلي حتى يكون ذلك مدعاة للعشرة بينها وبين زوجها[١٧٠]».

وإذن فالرجل كامل بنفسه وبرجولته فلا حاجة به إلى التزين، بعكس المرأة التي هي ناقصة تحتاج إلى شيء تتكمّل به.

هل ترى المرأة ربها يوم القيامة؟

ولعل مسألة نقص المرأة هذه هي التي أثارت مناقشة طويلة عن رؤيتها لله تعالى يوم القيامة؛ فلقد خصص شيخ الإسلام رحمه الله فصلاً طويلاً يناقش فيه هذه المسألة، ولك أن تتخيل أخي القارئ الكريم أن العصر الذي كان يعيش فيه شيخ الإسلام رحمه الله يتم التساؤل فيه: **هل المرأة سترى الله يوم القيامة أم لا؟** فيذكر ابن تيمية أن بعض الفقهاء في زمانه سأله: هل ترى المؤمنات الله في الآخرة؟ قال شيخ الإسلام: «فأجبت بما حضرني إذ ذاك: **من أن الظاهر أنهن يرينه**، وذكرت له أنه قد روى أبو بكر عن ابن عباس أنهن يرينه في الأعياد، وأن أحاديث الرؤية تشمل المؤمنين جميعاً من الرجال والنساء...[١٧١]».

والذي يثير هذا الإشكال هو حديث الرؤية الذي فيه (إن الرجال يرجعون إلى منازلهم فتتلقاهم نساؤهم فيقلن للرجل: لقد جئت وإن من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه، فيقول: إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا به[١٧٢]).

---

(١٦٩) السابق ٩: ٤٦٨

(١٧٠) مجموع الرسائل والفتاوى ١١: ٩٧

(١٧١) مجموع الفتاوى ٦: ٢٥٢

(١٧٢) قال محقق الفتاوى بأن هذا الحديث رواه الترمذي في صفة الجنة، وابن ماجه في الزهد، وضعّفه الألباني.

فدل هذا ـ بحسب من يقول به ـ على أنهن لا يرين الله تعالى، وإذا كن لا يرين الله في يوم الجمعة ففي غيره من باب أولى، ذاك أن ما روي في أمر الرؤية إنما هو في رؤية الله كل يوم مرتين، أو رؤية الله يوم الجمعة، وإذا انتفت رؤية النساء الله تعالى في هذين الموطنين ولم يثبت أن الناس يرونه في غير هذين الموطنين فمعنى هذا أن النساء لا يرين الله تعالى في كلا هذين الموطنين.

من أجل هذا سرد شيخ الإسلام الأدلة التي يردُّ بها على القائلين بهذا القول، والتي تثبت الرؤية لعموم المؤمنين، وأثبت بها أن النساء يدخلن في عموم المؤمنين، وإذن فالنساء يشاركن الرجال في الرؤية إلا أنه يقول إنهن لا ينلن من الرؤية ما ينال الرجال، فيقول: «النساء يشاركن الرجال في سبب العمل فيشاركنهم في ثوابه، ولما انتفت المشاركة في الجمعة انتفت المشاركة في النظر في الآخرة، ولما حصلت المشاركة في العيد حصلة المشاركة في ثوابه[١٧٣]».

وإذن فلمّا انتفت مشاركة المرأة للرجل في الجمعة نالها من النقص من حظها في رؤية الله تعالى يوم القيامة بمقدار النقص الذي نالها في الدنيا.

ثم يذكر شيخ الإسلام أحاديث متتالية تثبت الرؤية لعموم المؤمنين ولا شك أن النساء يدخلن في هذا العموم فهن مشاركات للرجال في جنس الرؤية، وإن تفاوت الأمر بينهن وبين الرجال، فيقول شيخ الإسلام: «ولك أن تعبر عن هذا الجواب بعبارات، إن شئت أن تقول: أحاديث الإثبات أثبتت رؤية مطلقة للرجال والنساء، ونفي المقيد لا ينفي المطلق، فلا يكون المطلق منفياً، فلا يجوز نفي موجبه.

وإن شئت أن تقول: أحاديث الإثبات تعم الرجال والنساء، وأحاديث النفي تنفي عن النساء ما علم أنه للرجال، أو ما ثبت أن فيه الرؤية أو تنفي عن النساء الرؤية في الموطنين اللذين أخبروا بالرؤية فيهما، لكن هذا سلب في حال مخصوص لم يتعرض لما سواهما لا بنفي ولا بإثبات، والمسلوب عنه لا يعارض العام[١٧٤]» إلى آخر ما قال، وهو يصب في أن جنس الرؤية مثبتة للنساء حال كون العموم في أحاديث رؤية المؤمنين ربهم يشملهن، وإن كن لا يشاركن الرجال في بعض المواطن، كيوم الجمعة في الجنة، وذكر الإمام ابن تيمية أن مما قد يكون من الأسباب المانعة للنساء من

---

(١٧٣) مجموع الفتاوى ٦: ٢٥٥

(١٧٤) مجموع الفتاوى ٦: ٢٧٠، ٢٧١

مشاركة الرجال في رؤية الله تعالى يوم الجمعة في الجنة أن هذا اليوم سيكون يوماً يجتمع فيه الرجال ولا بد فيه من غيرة الرجال على نسائهم[١٧٥].

والحاصل ـ في ضوء هذا السياق ـ أن النقص الحاصل للمرأة في الدنيا كعدم شهودها صلاة الجمعة في الآخرة له تأثير في جزائها في الجنة ومن ذلك عدم مشاركتها الرجل في رؤية الله تعالى يوم الجمعة.

المرأة عورة، والنساء أعظم الناس إخباراً بالفواحش!:

ونجد أن شيخ الإسلام يرحمه الله يطلق على المرأة أنها عورة[١٧٦]، على أن هذا الوصف بهذا الإطلاق على المرأة لم يرد في كتاب ولا سنّة صحيحة متفق عليها ولكنه تعبير شاع عند كثير من الفقهاء.

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن النساء أكثر الناس إخباراً بالفواحش، فقال وهو يتحدث عن امرأة العزيز حين افترت على يوسف عليه السلام، قال: «كذبت أولاً وآخرًا، كذبت عليه بأنه طلب الفاحشة، وكذبت عليه بأنه أشاعها، وهى التى طالبت وأشاعت، فإنها قالت للنسوة: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾، فهذا غاية الإشاعة لفاحشتها لم تستر نفسها والنساء أعظم الناس إخبارًا بمثل ذلك، وهن قبل أن يَسْمَعْنَ قولها قد قُلْنَ فى المدينة: ﴿امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ﴾..[١٧٧]».

وإن كنت أتساءل عن الطريق الذي علم بها شيخ الإسلام رحمه الله أن النساء هن أعظم الناس إخباراً بالفواحش فإن هذا يحتاج إلى اطلاع شديد على ما يجري في مجالس النساء، وعلى إحصاء دقيق لكي يكون الكلام عن علم لا عن ظن، لكنني أقول: إن إطلاق هذا القول من شيخ الإسلام إنما هو نتاج الثقافة التي تربى عليها في عصره الذي هو عصر المماليك كما هو معلوم.

وكذلك يقول شيخ الإسلام: بأن «النساء متى رأين البهائم تنزو الذكور منها على الإناث مِلْنَ إلى الباءة والمجامعة، والرجل إذا سمع من يفعل مع المردان والنساء أو

---

(١٧٥) مجموع الفتاوى ٦: ٢٧٤

(١٧٦) مجموع الفتاوى ٢٦: ٦٣

(١٧٧) مجموع الفتاوى ١٥: ٧٩

رأى ذلك أو تخيله في نفسه، دعاه ذلك إلى الفعل[١٧٨]».

وربما يتساءل المرء: لماذا خصص الاشتهاء برؤية البهائم للنساء دون الرجال؟ لكن الواضح أن هذا هو نتاج تلك الثقافة ليس إلا، والإنسان ابن بيئته شاء أم أبى.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى يميل إلى أن يفسر قول الله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾، نرى أن معنى هذه الآية عنده «أي: ضعيفًا عن النساء لا يصبر عنهن[١٧٩]». وتأمل هنا كيف أن الله يتكلم عن ضعف الإنسان (أي نوع الإنسان) بكل ما يندرج تحته مما يصح أن يوصف بأنه إنسان، لكن ابن تيمية هنا يحمل لفظ (الإنسان) على (الذكر) فقط وكيف أنه جعل الضعف الإنساني هو أنه لا يصبر عن المرأة، فكأن الإنسان هو الذكر فقط! وهذا تفسير ذكوري محض للفظة تحتمل الذكر والأنثى، وتحتمل كل ما يطلق عليه أنه إنسان. ولكنها ثقافة العصر، ولذا اختار شيخ الإسلام هذا التفسير وإن كان قد سبقه به طاووس بن كيسان من التابعين رضي الله عنهم.

ومما يشابه هذا قول شيخ الإسلام أيضاً: «واللّه تعالى خلق في النفوس حب الغذاء، وحب النساء، لما في ذلك من حفظ الأبدان وبقاء الإنسان، فإنه لولا حب الغذاء لما أكل الناس ففسدت أبدانهم، ولولا حب النساء لما تزوجوا فانقطع النسل[١٨٠]».

فالنفوس إذن هنا هي نفوس الذكران من العالمين، وربما نتساءل لماذا لم يذكر شيخ الإسلام أن الله تعالى جعل في النفوس أيضاً حب الرجال، قاصداً بالنفوس نفوس النساء؟ فإن الله تعالى حبب جنس الرجال في النساء، وحبب جنس النساء في الرجال، فالحب والميل الجنسي متبادل بين الجنسين، فلا يقتصر هذا الميل على جنس دون الآخر، ولكنها النظرة الذكورية المحضة التي يتوارثها المجتمع عن غير قصد منه لذلك.

وإذا كنا نتكلم عن كون المرأة عورة وعن كونها فتنة بحاجة إلى من يرعاها ويلاحظها، وذكرنا نحن كيف يراها شيخ الإسلام رحمه الله، فأجد من المناسب أن أنقل أيضاً كيف **أن الشيخ العلامة العثيمين ـ وحديثنا هنا عن كون المرأة عورة ـ**

---

(١٧٨) مجموع الفتاوى ١٤: ١٢٣

(١٧٩) مجموع الفتاوى ١٥: ٢٣٣

(١٨٠) مجموع الفتاوى ١٠:

يرى أن لبس المرأة المحرمة للباس الأبيض إنما هو من التبرج بالزينة، هذا مع تجويزه لها أن تلبس الأحمر والأخضر والأصفر[١٨١].

صوت المرأة بين النياحة وبين الغناء في الأفراح للرجال الأجانب:

هذا، وعلى الرغم من قول شيخ الإسلام بأن المرأة عورة، وعلى الرغم من تصريحه بأنها ربما تفتن الرجال بصوتها وصورتها في زيارتها للمقابر، فيقول: «ومعلوم أن المرأة إذا فتح لها هذا الباب [أي زيارة المقابر] أخرجها إلى الجزع والندب والنياحة، لما فيها من الضعف، وكثرة الجزع وقلة الصبر، وأيضاً فإن ذلك سبب لتأذي الميت ببكائها، ولافتتان الرجال بصوتها وصورتها...[١٨٢]».

أقول على الرغم من ذلك فإن شيخ الإسلام رحمه الله لا يرى بأن صوت المرأة فيه فتنة حين تغنّي (الحرائر) (للرجال الأجانب) بالدف في الأفراح، بل يرى أن هذا [أي غناء الحرائر للرجال بالدف في الأفراح] مشروع!، وهذا نجده واضحاً وصريحاً جداً في هذه الفتوى من فتاواه:

«وسئل رحمه الله عن ضامن يطلب منه السلطان على الأفراح التي يحصل فيها بعض المنكرات من غناء النساء الحرائر للرجال الأجانب ونحوه، فإن أمر السلطان بإبطال ذلك الفعل أبطله وطالب الضامن بالمال الذي لم يلتزمه إلا على ذلك الفعل؛ لأن عقد الضمان وجب لذلك الفعل والمضمون عنه يعتقد أن ذلك لم يدخل في الضمان، والضامن يعتقد دخوله لجريان عادة من تقدمه من الضمان به، وأن الضمان وقع على الحالة والعادة المتقدمة.

فأجاب:

ظلم الضامن بمطالبته بما لا يجب عليه بالعقد الذي دخل فيه وإن كان محرّماً أبلغ تحريماً من غناء الأجنبية للرجال؛ لأن الظلم من المحرّمات العقلية الشرعية، وأما هذا الغناء فإنما نهي عنه لأنه قد يدعو إلى الزنا كما حرم النظر إلى الأجنبية، ولأن فيه خلافاً شاذًّا، ولأن غناء الإماء الذي يسمعه الرجل قد كان الصحابة يسمعونه في العرسات، كما كانوا ينظرون إلى الإماء لعدم الفتنة في رؤيتهن، وسماع أصواتهن،

---

(١٨١) مجموع الرسائل والفتاوى ٢٢: ١٨٠

(١٨٢) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٩٨

فتحريم هذا أخف من تحريم الظلم، فلا يدفع أخف المحرمين بالتزام أشدهما.

وأما غناء الرجال للرجال فلم يبلغنا أنه كان في عهد الصحابة.

يبقى غناء النساء للنساء في العرس، وأما غناء الحرائر للرجال بالدف فمشروع في الأفراح، كحديث الناذرة وغناها مع ذلك، ولكن نصب مغنية للنساء والرجال هذا منكر بكل حال، بخلاف من ليست صنعتها وكذلك أخذ العوض عليه والله أعلم[١٨٣]».

نلاحظ هنا أن الشيخ يؤصل لمسألة متعلقة بالأولويات فظلم صاحب المرفق للمستأجر الذي يقيم فيه (أفراحاً) منكرة، أعظم من غناء المرأة الأجنبية للرجال الأجانب، لأن الظلم محرم عقلاً وشرعاً أما غناء المرأة الأجنبية للرجال فهو محرّم شرعاً لأنه ذريعة إلى الزنا، ولكنه ليس محرماً عقلاً، فتحريمه أخفّ، فتأمل.

ثم لاحظ ذكره للصحابة الكرام وأنهم كانوا يستمعون إلى غناء الإماء في العرسات (أي الأعراس) وينظرون إليهن وقد أمنوا الفتنة بذلك.

أما غناء الرجال للرجال فيقول الشيخ بأنه لم يبلغنا شيء عن الصحابة بهذا، ولكنه يقول في موطن آخر بأن الرجال الذين يغنون أمام الرجال هم (المخانيث) فيقول: «ولما كان الغناء والضرب بالدف والكف من عمل النساء، كان السلف يسمون من يفعل ذلك من الرجال مخنثًا، ويسمون الرجال المغنيين مخانيثا، وهذا مشهور في كلامهم[١٨٤]».

وبعد، فيبقى غناء النساء (الحرائر) للرجال في الأفراح بالدف، فيرى شيخ الإسلام أن هذا (مشروع)، وأحب هاهنا أن ألفت الانتباه إلى أن شيخ الإسلام يفرّق بين (الأفراح) و(الأعراس)، فالأفراح أعم من الأعراس، إذا الأعراس متعلقة بالنكاح دون غيره، أما الأفراح فتشمل المناسبات السعيدة وإن لم تكن أعراساً، أستفيد هذا من استدلال الشيخ رحمه الله بغناء المرأة لرسول الله بضربها بالدف بين يديه لما عاد من إحدى مغازيه، فهذا كان فرحاً ولم يكن عرساً.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يفرّق بين الأعراس والأفراح في موطن آخر فيقول:

«رخص النبي صلى الله عليه وسلم في أنواع من اللهو في العرس ونحوه، كما

---

(١٨٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ٣٠٥

(١٨٤) مجموع الفتاوى ١١: ٣٠٧

رخص للنساء أن يضربن بالدف في الأعراس والأفراح، وأما الرجال على عهده فلم يكن أحد منهم يضرب بدف، ولا يصفق بكف، بل قد ثبت عنه في الصحيح أنه قال: (التصفيق للنساء والتسبيح للرجال)، و(لعن المتشبهات من النساء بالرجال، والمتشبهين من الرجال بالنساء)..[١٨٥]».

وكذلك يميّز شيخ الإسلام بين الأعراس والأفراح فيقول: «والغناء للنساء في العرس والفرح جائز. وهو للرجل؛ إما محرم، وإما مكروه[١٨٦]. وقد رخص فيه بعضهم، فكيف بالشبابة التي لم يبحها أحد من العلماء؛ لا للرجال، ولا للنساء؛ لا في العرس ولا في غيره؟! وإنما يبيحها [أي الشبابة] من ليس من الأئمة المتبوعين المشهورين بالإمامة في الدين[١٨٧]».

وكذلك يلوم من يغلو في الأمور ويتطرف فيها، فتجده يتكلم عن قاعدة في الانحراف عن الوسط فيقول: «الانحراف عن الوسط كثير في أكثر الأمور، في أغلب الناس، مثل تقابلهم في بعض الأفعال، يتخذها بعضهم دينًا واجبًا، أو مُستحبًا، أو مأمورًا به في الجملة، وبعضهم يعتقدها حرامًا مكروهًا، أو محرمًا، أو منهيًا عنه في الجملة.

مثال ذلك: سماع الغناء: فإن طائفة من المتصوفة، والمتفقرة تتخذه دينًا، وإن لم تقل بألسنتها، أو تعتقد بقلوبها أنه قربة، فإن دينهم حال لا اعتقاد؛ فحالهم وعملهم هو استحسانها في قلوبهم، ومحبتهم لها، ديانة وتقربًا إلى الله، وإن كان بعضهم قد يعتقد ذلك، ويقوله بلسانه.

وفيهم من يعتقد، ويقول: ليس قربة، لكن حالهم هو كونه قربة، ونافعًا في الدين، ومصلحًا للقلوب.

ويغلو فيه من يغلو، حتى يجعل التاركين له كلهم خارجين عن ولاية الله، وثمراتها من المنازل العلية.

---

(١٨٥) مجموع الفتاوى ١١: ٣٠٧

(١٨٦) يقصد هنا فعل الغناء لا سماعه. فالغناء للنساء في الأعراس والأفراح جائز، أما الرجل فالغناء في حقه محرّم أو مكروه، ومن العلماء كما قال من يجيزه، أما سماع الإماء في الأعراس، وأما غناء الحرائر للرجال في الأفراح بالدف فمشروع كما قال سابقاً، فتأمل.

(١٨٧) مجموع الفتاوى ٣٠: ١١٨

بإزائهم من ينكر جميع أنواع الغناء ويحرمه، ولا يفصل بين غناء الصغير والنساء في الأفراح، وغناء غيرهن وغنائهن في غير الأفراح.

ويغلو من يغلو في فاعليه حتى يجعلهم كلهم فساقاً أو كفاراً.

وهذان الطرفان من اتخاذ ما ليس بمشروع ديناً، أو تحريم ما لم يحرم، دين الجاهلية[١٨٨]».

فتأمل عميقاً هذا التفصيل من شيخ الإسلام رحمه الله، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، فكما أن اتخاذ الغناء ديناً وقربة هو غلو ممنوع، فكذلك تحريمه كله أو الغلو في فاعليه حتى يجعلهم فساقاً أو كفاراً هو أيضاً غلو من فاعله، وهذا الغلو إنما هو دين الجاهلية كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله.

والمقصود من هذا النقل كله أن نبرهن على أن شيخ الإسلام رحمه الله كان يفرّق بين الأفراح والأعراس، فكل عرس فرح، وليس كل فرح عرساً، **وأن الصحابة استمعوا إلى غناء الإماء في الأعراس، وأما الأفراح فغناء النساء (الحرائر) بالدف للرجال (الأجانب) مشروع** فيها كما يقول شيخ الإسلام، وكونه مشروعاً أبلغ من كونه مباحاً فتأمل، لأن كونه مشروعاً يعني أن فعله هو بأمر الشارع فهو أقوى من مجرد الإباحة فتأمل مرة بعد أخرى.

هذا مع لفت الانتباه إلى أن الشيخ يرى أن نصب مغنية تمتهن الغناء مهنة وتقبض عليه أجراً هو محرم شرعاً بكل حال في الأفراح والأعراس وغيرها، فيجب أن نفرق إذن بين الأمرين، فالنساء اللاتي يغنين يجب ألا يكن مغنيات قد امتهنّ الغناء ويقبضن عليه الأجور.

وإذا كنا نتحدث عن (فتنة) المرأة، وكونها (عورة) وعن هذا النقص الذي فيها، فأعتقد أن سياق الحديث يضطرنا للخوض في أكثر من موضوع غير ما سبق:

إمامة المرأة للرجال:

فمن ذلك **إمامة المرأة للرجال**، فينقل شيخ الإسلام رحمه الله عن الإمام أحمد أنه يقول عن المرأة: «إذا كانت مع النساء صلت بينهن، وأما إذا كانت مع الرجال، لم تصل إلا خلفهم، وإن كانت وحدها لأنها منهية عن مصافة الرجال، فانفرادها عن

---

(١٨٨) مجموع الفتاوى ٣: ٢٢٣

الرجال أولى بها من مصافتهم، كما أنها إذا صلت بالنساء صلت بينهن؛ لأنه أستر لها، كما يصلي إمام العراة بينهم، وإن كانت سنّة الرجل الكاسي إذا أمّ أن يتقدم بين يدي الصف[١٨٩]».

ثم يقول: «جوّز أحمد على المشهور عنه أن تؤمّ المرأة الرجال لحاجة مثل أن تكون قارئة وهم غير قارئين، فتصلي بهم التراويح، كما أذن النبي صلى الله عليه وسلم لأم ورقة أن تؤم أهل دارها، وجعل لهم مؤذناً وتتأخر خلفهم[١٩٠]، وإن كانوا مأمومين بها للحاجة وهو حجة لمن يجوِّز تقدم المأموم لحاجة، هذا مع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من قوله: (لا تؤمن امرأة رجلاً[١٩١]) وأن المنع من إمامة المرأة بالرجال قول عامة العلماء[١٩٢]».

هاهنا نتنبه إلى ما يأتي:

١. نلتفت إلى الحكم الكلي المطلق في العبارة التي نقلها شيخ الإسلام وهي: أن تؤم المرأة الرجال لحاجة. ولم يحدّد هنا من هم هؤلاء الرجال، وهل يشترط أن يكونوا من أهل بيتها أو لا، فهو حكم كلي مطلق ينطبق على جنس النساء وعلى جنس الرجال، ولم يقيد بقيد سوى (الحاجة) فقط، بغض النظر عن كون الدليل وارداً في امرأة تؤم أهل بيتها، فالواضح من عبارة شيخ الإسلام هو أنها استنبط من هذا الدليل أن جنس النساء يجوز أن يصلي بجنس الرجال للحاجة.

٢. الحاجة هنا هي صلاة الفريضة لأنه ذكر الأذان، لكن ما شأن (صلاة التراويح)؟ ومعلوم أن صلاة التراويح ليست واجبة من الأصل! فأي حاجة إذن في صلاة نافلة؟ وعليه فما وجه التقييد بالحاجة هنا؟

٣. لم يذكر في الحديث ما إذا كان على المرأة أن ترفع صوتها أو لا، وإذا رفعت صوتها أفلن يكون في صوتها فتنة حينئذ؟ وإذا كانت لا ترفع صوتها فلماذا تصلي بهم صلاة التراويح وهي نافلة أصلاً فما وجه الحاجة هنا؟

---

(١٨٩) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٤١

(١٩٠) قال محقق الفتاوى: رواه أبو داود وأحمد وابن خزيمة في صحيحه، كلهم عن أم ورقة بنت عبد الحارث.

(١٩١) قال محقق الفتاوى: رواه ابن ماجه وغيره، وذكر أن إسناده ضعيف.

(١٩٢) مجموع الفتاوى ٢٣: ١٤٣

٤. ذكر أن المنع من إمامة المرأة للرجال هو قول عامة العلماء ولم يقل إنه قول العلماء جميعاً وإذن فهناك أقوال بجواز إمامة المرأة للرجال، ومن قال ـ كابن جرير الطبري مثلاً ـ بالإمامة الكبرى للنساء يلزم من قوله: جواز صلاتها بالناس إمامةً لهم، وهذا من الوظائف التقليدية لإمام المسلمين الذي يصلي بهم الجمعة، ويحج بهم بيت الله الحرام!.

٥. إذا كانت المرأة إمامة فتقف خلف الصفوف ولا تتقدمها.

أقول: هذا ما أقرأه أنا في نص شيخ الإسلام رحمه الله، فإن كنت مخطئاً فهو خطئي أنا وشيخ الإسلام والإمام أحمد بريئان منه، وأستغفر الله تعالى وأتوب إليه إن كنت حمّلت كلامهما فوق ما يحتمل، وأعود للحق إن تبيّن لي وجه الخطأ في كلامي، ومن وجد من كلام شيخ الإسلام ما يخالف فهمي لهذا النص فليقدّمه لي أتراجع عن قولي عن طيب خاطر.

الخلوة والاختلاط:

هذه قضية، أما القضية الأخرى، فهي قضية (الخلوة) و(الاختلاط)، ومن أجل هذا أسوق هذه الفتوى أيضاً لشيخ الإسلام رحمه الله تعالى، وإليك الفتوى:

«سئل عن رجل يدخل على امرأة أخيه، وبنات عمه، وبنات خاله، هل يحل له ذلك أم لا؟

فأجاب:

لا يجوز له أن يخلو بها، ولكن إذا دخل مع غيره من غير خلوة ولا ريبة جاز له ذلك. والله أعلم[١٩٣]».

وإذن فالمحرّم هو الخلوة أو ما فيه ريبة، وإلا فيجوز له الدخول على هؤلاء النساء كما ترى في فتوى شيخ الإسلام رحمه الله.

ومثل هذا نجده عند العلامة العثيمين رحمه الله فلقد كان واضحاً وصريحاً حين قال «إن المرأة لا تكون محرماً للمرأة ولكن تزول بها الخلوة[١٩٤]».

أما الاختلاط فلم أجد هذا المصطلح في كل فتاوى شيخ الإسلام على الوجه

---

(١٩٣) مجموع الفتاوى ٣٢: ١٠

(١٩٤) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢١: ١٩١

الذي نعلمه نحن في زماننا هذا، وإن كنت قرأت له في كتاب اقتضاء الصراط المستقيم أنه ذمّ المواسم والأعياد المحدثة وما يحدث فيها من اختلاط الرجال بالنساء، مما ذكر أن (جنسه) منهي عنه في الشرع، ولكنه لم يخصص له فتوى خاصة، ولم يفرد هذا المصطلح في باب معين، ولكنه ذكره عرضاً في سياق الاختلاط المذموم الذي يجري في الأعياد والمواسم المبتدعة، ولكن يفيد هذا أن جنس الاختلاط عند شيخ الإسلام منهي عنه في الشرع[١٩٥]، غير أنه يعكّر صفو هذا الحكم هو إجازته أن تغني الحرائر للرجال، وأن تؤم النساء الرجال للحاجة، فلا بد من الاختلاط هنا، فهل هو يا ترى مستثنى من القاعدة؟.

قتل الشرف:

وإذ قد بلغنا هذا الموضوع فدعوني أعرّج على قضية (قتل الشرف) وإن كانت غير متصلة كثيراً بموضوعنا هنا ولكن لا بأس بذكر رأي شيخ الإسلام رحمه الله في هذه القضية أيضاً فهي قضية معاصرة تشغل بال الكثيرين لاسيّما في المجتمع الأردني، وقتل الشرف هو قتل الرجل موليّته بأن يتهمها بالزنا أو يراها على حال فيها شبهة زنا، أو غير ذلك.

و(قتل الشرف) باصطلاحنا المعاصر، يتكلم عنه شيخ الإسلام في حديثه عن (دفع الصائل)، فيقول: «فإفساد المرأة على زوجها من أعظلم الظلم لزوجها، وهو عنده أعظم من أخذ ماله، ولهذا يجوز له قتله دفاعاً عنها باتفاق العلماء، إذا لم يندفع إلا بالقتل، ويجوز في أظهر القولين قتله وإن اندفع بدونه [أي القتل] كما في قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمّا أتاه رجل بيده سيف فيه دم، وذكر أنه وجد رجلاً يفاخذ امرأته فضربه بالسيف وأقره عمر على ذلك وشكره، وقبل قوله أنه قتله لذلك، إذا ظهرت دلائل ذلك[١٩٦]».

فهذا جانب مما يسمّى الآن (قتل الشرف): أن يُقتل المعتدي المتعرض بالأذى للأعراض ولا يدفع إلا بالقتل فمن حق الرجل أن يدفع عن عرضه، فإن لم يجد وسيلة إلا القتل قتله.

---

(١٩٥) اقتضاء الصراط المستقيم ج٢: ١٤٥

(١٩٦) مجموع الفتاوى ١٥: ٧٣

أما الجانب الآخر فهو قتل المرأة معه. ويتضح هذا بالفتوى التي أقتطعها من فتاواه رحمه الله:

«وسئل رحمه الله تعالى عن رجل وجد عند امرأته رجلاً أجنبياً فقتلها، ثم تاب بعد موتها، وكان له أولاد صغار، لما كبر أحدهما أراد أداء كفارة القتل، ولم يجد قدرة على العتق، فأراد أن يصوم شهرين متتابعين: فهل تجب الكفارة على القاتل؟ وهل يجزئ قيام الولد بها؟ وإذا كان الولد امرأة فحاضت في زمن الشهرين: هل ينقطع التتابع؟ وإذا غلب على ظنها أن الطهر يحصل في وقت معين: هل يجب عليها الإمساك أم لا؟».

هذا هو السؤال نقلته بكل تفاصيله حتى يقرأ كما هو لئلا أقع في خلط أو تلبيس ـ عياذاً بالله تعالى من ذلك ـ، والسؤال واضح لا حاجة إلى شرحه، لكن الذي لفتني فيه ـ وسامحني أخي القارئ إن استطردت ـ هو أن ولد تلك المرأة المقتولة يريد أن يكفّر عن والده عن هذا القتل، وربما يكون هذا الولد أنثى، تريد أن تكفر عن والدها الذي قتل أمها، فهذا بر بذلك الوالد الذي أراد الحفاظ على شرفه، فقتل زوجته، وواضح أن السؤال لم يصرّح بأنها كانت تمارس الفاحشة مع الرجل، ولهذا فصل شيخ الإسلام بين من ارتكب الفاحشة فعلاً وبين من لم يصل بعد إلى هذا الحد.

فأجاب شيخ الإسلام:

«الحمد لله، إذا كان قد وجدهما يفعلان الفاحشة وقتلها فلا شيء عليه في الباطن في أظهر قولي العلماء، وهو أظهر القولين في مذهب أحمد، وإن كان يمكنه دفعه عن وطئها بالكلام، كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لو أن رجلاً اطلع في بيتك ففقأت عينه ما كان عليك من شيء[١٩٧]). ونظر رجل مرة في بيته فجعل يتبع عينه بمدرى لو أصابته لقلعت عينه، وقال: (إنما جعل الاستئذان من أجل النظر)[١٩٨]، وجاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبيده سيف متلطخ بدم قد قتل امرأته فجاء أهلها يشكون عليه، فقال الرجل: إني وجدت لكاعاً قد تفخذها فضربت ما هنالك بالسيف، فأخذ السيف فهزه، ثم أعاده إليه، فقال: إن عاد فعد.

---

(١٩٧) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم.

(١٩٨) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم.

ومن العلماء من قال: يسقط القود عنه إذا كان الزاني محصناً، سواء كان القاتل هو زوج المرأة أو غيره، كما يقوله طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد.

والقول الأول إنما مأخذه أنه جنى على حرمته فهو كفقء عين الناظر، وكالذي انتزع يده من فم العاض حتى سقطت ثناياه، فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه، وقال: (يدع يده في فيك فتقضمها كما يقضم الفحل؟[١٩٩])، وهذا الحديث الأول القول به مذهب الشافعي وأحمد.

ومن العلماء من لم يأخذ به، قال: لأن دفع الصائل يكون بالأسهل، والنص يقدّم على هذا القول، وهذا القول فيه نزاع بين السلف والخلف، فقد دخل اللص على عبد الله بن عمر، فأصلت له السيف، قالوا: فلولا أنا نهيناه عنه لضربه، وقد استدل أحمد بن حنبل بفعل ابن عمر هذا مع ما تقدم من الحديثين وأخذ بذلك.

وأما إذا كان الرجل لم يفعل بعد الفاحشة، ولكن وصل لأجل ذلك فهذا فيه نزاع، والأحوط لهذا أن يتوب من القتل من مثل هذه الصورة، وفي وجوب الكفارة عليه نزاع، فإذا كفّر فقد فعل الأحوط، فإن الكفارة تجب في قتل الخطأ، وأما قتل العمد فلا كفارة فيه عند الجمهور، كمالك وأبي حنيفة، وأحمد في المشهور عنه، وعليه الكفارة عند الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى.

وإذا مات من عليه الكفارة ولم يكفر فليطعم عنه وليه ستين مسكيناً فإنه بدل الصيام الذي عجزت عنه قوته، فإذا أطعم عنه في صيام رمضان فهذا أولى، والمرأة إن صامت شهرين متتابعين لم يقطع الحيض تتابعها، بل تبني بعد الطهر باتفاق الأئمة. والله أعلم[٢٠٠]»

هذه الفتوى نقلتها كلها كما هي، لم أخرم منها حرفاً، لنحيط علماً بإجابة الشيخ كاملة، وقد رأينا أن الشيخ يميل إلى أنه يجيز هذا القتل حتى وإن كان يمكن دفع هذا الصائل بالأيسر دون الأعظم والأشدّ، ويرى شيخ الإسلام رحمه الله أن النصوص مقدّمة على هذا القول، فيجوز دفع الصائل بالقتل وإن كان يمكن دفعه بالكلام.

ويذكر شيخ الإسلام أن في فرض الكفارة على من قتل من لم يصل بعد إلى

---

(١٩٩) قال محقق الفتاوى: أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأحمد.

(٢٠٠) مجموع الفتاوى ٣٤: ١٠٦

مرحلة الفاحشة، يذكر شيخ الإسلام أن في فرض الكفارة على قاتل هذا نزاعاً، ويرى أن الأحوط أن يكفّر عن ذلك.

هذه فتوى شيخ الإسلام، فهو يرى أن القتل يقع على المعتدي على شرف المرأة في الأصل، غير أن واقع المجتمع العربي اليوم وأمس هو أن تقتل المرأة وحدها ويبقى المعتدي الصائل حرًّا طليقاً مستمتعاً برجولته التي عصمته من العقوبة.

هذا بخصوص الزوجة، لكن في المقابل نجد أن شيخ الإسلام يوجّه إليه هذا السؤال:

«سئل رحمه الله عن امرأة مزوّجة بزوج كامل، ولها أولاد فتعلّقت بشخص من الأطراف أقامت معه على الفجور فلمّا ظهر أمرها سعت في مفارقة الزوج، فهل بقي لها حق على أولادها بعد هذا الفعل؟ وهل عليهم إثم في قطعها؟ وهل يجوز لمن تحقق ذلك منها قتلها سرًّا؟ وإن فعل ذلك غيره يأثم؟»

فهذا سؤال عن عقوق تلك المرأة الفاجرة، الخائنة، المتحدّية لزوجها ولأولادها ولسمعتهم، وهو كذلك سؤال عن (قتلها)، انتصاراً للشرف، فبماذا يجيب شيخ الإسلام؟

يقول: «الواجب على أولادها وعصبتها أن يمنعوها من المحرّمات فإن لم تمتنع إلا بالحبس حبسوها وإن احتاجت إلى القيد قيّدوها، وما ينبغي للولد أن يضرب أمه، وأما برها فليس لهم أن يمنعوها برها، ولا يجوز لهم مقاطعتها، بحيث تتمكن بذلك من السوء، بل يمنعوها بحسب قدرتهم، وإن احتاجت إلى رزق وكسوة رزقوها وكسوها، ولا يجوز لهم إقامة الحد عليها بقتل ولا غيره، وعليهم الإثم في ذلك[٢٠١]».

فعلى أبنائها وعصبتها البر بأمهم وإن كانت فاجرة خائنة، وعليهم رزقها وكسوتها والإحسان إليها، مع وجوب حبسها وتقييدها عن الفحش بقدر الإمكان. وليس لهم الحق في إقامة الحد عليها، ولاحظ هنا أن الشيخ لم يأمر بفضحها عند الديوان مثلاً أو شكواها إلى أهل السيف، فتأمل هذا الجانب الإنساني النبيل برغم المشقة الشديدة التي يتحملها الأبناء مما يتعلق بسمعتهم وشرفهم وقالة الناس فيهم.

وبعد، فقد سقت هاهنا ما استطعت من فتاوى شيخ الإسلام مما يتعلق بهذا

---

(٢٠١) مجموع الفتاوى ٣٤: ١١٣

الموضوع، لعلها تعطينا تصوراً مقارباً لنظرة شيخ الإسلام إلى المرأة، وإن استطردت قليلاً في مسائل لا نزال نعيشها إلى اليوم، وإنما اتكائي على حلم القارئ وصبره.

المرأة أسيرة للزوج، وهي كالمملوك له، وعلى المملوك والعبد الخدمة:

ومن أجل هذا يسمّي النكاح ملكاً، في أكثر من موطن، من ذلك مثلاً قوله ـ وهو يتكلم في أصل العقود ـ: هل إذا تصرّف أحد في مال غيره بغير إذنه يعد تصرفه مردوداً مطلقاً؟ أو هو موقوف على إجازة صاحب المال (أي موافقته)؟ فذكر الأقوال في هذا وساق بعض الأمثلة ومنها: مسألة الزوجة التي غاب عنها زوجها وانقطع خبره وقد مضى على غيابه أربع سنين، فهو مفقود حكماً، فإن قيل: إن على امرأته أن تصبر حتى تعلم خبره، فتبقى تنتظره حتى تصير عجوزاً ثم تموت، وإن قيل: إنه يجوز للقاضي أن يفرّق بينها وبينه لتتزوج رجلاً آخر بسبب الحاجة إلى ذلك، فهذا يترتب عليه أحكام، فإذا ظهر الرجل وعلم أن زوجته قد تزوجت، فأمر من أمرين: إما أن يجيز ما فعله القاضي أو لا يجيز، فإن أجاز ما فعله القاضي فنكاح المرأة صحيح ولا شيء عليها، وإن لم يجز ما فعله القاضي كان نكاح المرأة باطلاً لا منذ تزوجت بل منذ جهر زوجها الأول بأنه يختار زوجته وأنه لا يجيز نكاحها من الآخر، يقول شيخ الإسلام: «فتكون زوجته، ويكون القادم مخيراً بين إجازة ما فعله الإمام ورده، فإذا أجازه **فقد أخرج البضع من ملكه**[٢٠٢]».

فهذا هو الشاهد هنا، قوله: « **فقد أخرج البضع من ملكه**» فالبضع هنا يقع في ملك الزوج الأول.

وفي هذا الشأن نجد أيضاً أن شيخ الإسلام يجعل النكاح نوعاً من الرق، وبناء عليه تترتب أحكام تشابه أحكام الرقيق، وفي هذا يقول مثلاً في خلع الزوجة وافتدائها من زوجها: «وكذلك افتكاك الأنفس الرقيقة من يد من يتعدى عليها ويظلمها، فإن الرق المشروع له حد، فالزيادة عليه عدوان.

ويدخل في ذلك افتكاك الزوجة من يد الزوج الظالم؛ فإن النكاح رق، كما دل عليه الكتاب والسنة، قال اللّه تعالى: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْباب﴾ [يوسف: ٢٥]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في النساء: «إنهن عندكم عَوَان». وقال عمر: النكاح

(٢٠٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٣١٤

رق، فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته. وكذلك افتكاك الغلام والجارية من يد الظالم، كالذي يمنعه الواجب، ويفعل معه المحرم[٢٠٣]».

أمّا قوله تعالى: ﴿وألفيا سيّدها لدى الباب﴾، فلست أدري من أين يستنبط منه أن كل زوج هو سيد لزوجته؟ وأما حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فإن كلمة (عوان) يمكن كسرها وضمها، فإن كسرناها لتكون (عوانٍ) فهي من عنا يعنو أي خضع واستكان، فهو عان وهي عانية، أي أسيرة، وحينئذ فكلمة (عوان) تعني أسيرات، وأما إذا ضممناها لتكون (عوانٌ) بضم النون، فأصلها من عانت المرأة عوّنت أي أصبحت عواناً، والعوان هي المرأة الوسط فلا هي كبيرة ولا هي صغيرة، والوسط عند العرب مرتبط بالخيرية، فالخيار يقال لهم: وسط، فيقال: فلان من أوسط العرب، أي من خيارهم، وكذلك العوان أيضاً هي التي حملت مرة أو مرتين، وإذن فيمكن أن يكون تفسير الحديث مختلفاً عن كون النساء أسيرات في قبضة أزواجهن، فيفسّر بأن النساء هن عوانٌ (بالضم) من الخيرية، أو بأن النساء هن أمهات أولادكم فاتقوا الله فيهن.

أما هذه الرواية المنسوبة لعمر رضي الله عنه فلم أر محقق فتاوى ابن تيمية قد التفت إليها، ولكن حتى لو صحّت الرواية عن عمر ـ ولا أراها تصح ـ فسيكون هذا رأياً شخصياً لعمر رضي الله تعالى عنه، وإذا كان كذلك فليس قول أحد من الصحابة وحياً يوحى حتى لو كان قائله عمر رضي الله تعالى عنه.

وبعد، فإن شيخ الإسلام رحمه الله لمّا أخذ بأن الزوج هو سيد لزوجته، وأن المرأة أسيرة بيده، ولمّا رأى أن الزواج هو نوع من الاسترقاق شبّه اختلاع المرأة من زوجها وافتداءها منه بفدية الأسير الملوك يبحث عن حريته.

أوجه الشبه بين المرأة والعبد المملوك:

وفي هذا السياق نجد ابن تيمية يسوق **أوجه الشبه بين المرأة والمملوك** حين يتكلم في النفقة عليها، فيقول: «إن العلماء متنازعون: هل يجب تمليك النفقة؟ على قولين. والأظهر أنه لا يجب، ولا يجب أن يفرض لها شيئاً، بل يطعمها ويكسوها بالمعروف، وهذا القول هو الذي دلت عليه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال في النساء: (لهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف)، كما في المملوك (وكسوته

(٢٠٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ١٠٠

بالمعروف)، وقال: (حقها أن تطعمها إذا طعمت وأن تكسوها إذا اكتسيت)، كما قال في المماليك: (إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس)...[٢٠٤]»، ثم يقول مستنتجاً: «وإذا كان ذلك كذلك كان له [يعني الزوج] ولاية الإنفاق عليها، كما له ولاية الإنفاق على رقيقه وبهائمه[٢٠٥]».

ومن أجل هذا يرى شيخ الإسلام أن على المرأة الخدمة في بيت زوجها قياساً على العبد المملوك، فيقول: «وتنازع العلماء: هل عليها أن تخدمه في مثل فراش المنزل، ومناولة الطعام والشراب والخبز والطحن والطعام لمماليكه وبهائمه مثل علف دابته ونحو ذلك؟ فمنهم من قال: لا تجب الخدمة، وهذا القول ضعيف، كضعف قول من قال: لا تجب عليه العشرة والوطء؛ فإن هذا ليس معاشرة له بالمعروف، بل الصاحب في السفر الذي هو نظير الإنسان وصاحبه في المسكن إن لم يعاونه على مصلحة لم يكن قد عاشره بالمعروف، وقيل ـ وهو الصواب ـ: وجوب الخدمة، فإن الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى العاني والعبد الخدمة[٢٠٦]».

فهو ينفق عليها كما ينفق على رقيقه وبهائمه، وهي ملزمة بالخدمة في بيتها فإن على المملوك والعبد الخدمة.

وإذا أردنا أن نبحث عن صدى لتأصيل شيخ الإسلام رحمه الله فإننا واجدون هذا الصدى عند العلامة ابن عثيمين رحمه الله في شرحه للحديث الذي أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب إمام الدعوة السلفية المعاصرة في كتابه الشهير (التوحيد)، أورده في باب: لا يقول عبدي وأمتي.

في سياق شرح فضيلة العلامة ابن عثيمين لهذا الحديث واستنباطه ما فيه من مسائل قال:

«تنبيه: اشتهر عند بعض الناس إطلاق السيدة على المرأة، فيقولون مثلاً: هذا خاص بالرجال، وهذا خاص بالسيدات، وهذا قلب للحقائق؛ **لأن السادة هم الرجال**،

---

(٢٠٤) مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٢

(٢٠٥) نفسه.

(٢٠٦) مجموع الفتاوى ٣٤: ٥٨

قال تعالى: ﴿وألفيا سيّدها لدى الباب﴾، وقال: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: (النساء عوان عندكم)، أي: بمنزلة الأسير، وقال في الرجل: (راع في أهله ومسؤول عن رعيته)، فالصواب أن يقال للواحدة امرأة، وللجماعة منهن نساء[٢٠٧]».

فالرجال هم السادة، والنساء إنما هن بمنزلة الأسيرات، ووصف النساء بأنهن سيدات إنما هو قلب للحقائق.

وبهذا، أنتهي من عرض تصور ابن تيمية للمرأة وعلاقة الرجل بها، لعلنا نكون بهذا قد استجلينا فكر الإمام رحمه الله في هذا الجانب الحيوي الخطير الذي يشغل اليوم الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني بعامة، من حيث كون فكر هذا الإمام الجليل هو المكوّن الأكبر ـ في أغلب الأحيان ـ لكبرى الحركات الإسلامية المعاصرة المؤثرة هي بدورها في الثقافة الدينية السائدة، ومن هنا تكمن أهمية الكشف عن هذا الفكر وعرضه كما هو.

(٢٠٧) مجموع الرسائل والفتاوى ١٠: ٩٢٨

الفصل الرابع

ابن تيمية وغير العرب

(ثم يقال لهذا الأحمق: لا ريب أن كل أمة فيها ذكي وبليد بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب؟)

ابن تيمية موجهاً خطابه إلى ابن سينا
درء التعارض مج ٣: ٣٧

ابن تيمية وغير العرب

ربما لا ينال الحديث في هذا الجانب ما يناله في غيره، غير أني لمحت لابن تيمية موقفاً من الجنس غير العربي[٢٠٨] يستدعي تخصيص فصل للكلام عنه، وإن قل ما يمكن أن نستعين به من أقوال له في هذا الموضوع، غير أن في هذا القليل ما يعطي أيضاً صورة عن كيفية نظر ابن تيمية إلى غير العرب، ما دام موضوع هذا البحث يعالج موقف ابن تيمية من الآخر، مهما تكن صفة هذا الآخر.

جنس العرب أفضل الأمم وأذكى الأمم، وخلاف هذا هو قول أهل البدع:

ولابن تيمية وجهة نظر يؤصلها في أكثر من موطن فيقول: «ولا ريب أن لآل محمد صلى الله عليه وسلم حقاً على الأمة لا يشركهم فيه غيرهم، ويستحقون من زيادة المحبة والموالاة ما لا يستحقه سائر بطون قريش من القبائل، كما أن جنس العرب يستحق من المحبة والموالاة ما لا يستحقه سائر أجناس بني آدم، وهذا على مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب وفضل بني هاشم على سائر قريش، وهذا هو المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره[٢٠٩]»

قال: «وذهب طائفة إلى عدم التفضيل بين هذه الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر بن الطيب وغيره، وهو الذي ذكره القاضي أبو يعلى في المعتمد، وهذا القول يقال له: مذهب الشعوبية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع[٢١٠]».

---

(٢٠٨) في كتابه عن المذاهب الإسلامية يشير الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله نقلاً عن الشيخ بهجة البيطار أن ابن تيمية عربي نميري.

(٢٠٩) منهاج السنة النبوية ٤: ٢٧٦

(٢١٠) السابق.

وإذن فمجرد القول بعدم تفضيل العرب واعتبار كل الأجناس سواء هو عند ابن تيمية قول الشعوبية، وهو قول ضعيف كما يراه من أقوال (أهل البدع).

ويضيف: «وبينا أن تفضيل الجملة على الجملة لا يقتضي تفضيل كل فرد على كل فرد، كما أن تفضيل القرن الأول على الثاني والثاني على الثالث لا يقتضي ذلك، بل في القرن الثالث من هو خير من كثير من القرن الثاني[٢١١]».

أما بنو هاشم فحقوقهم على سائر الأمة إنما هو بالإرشاد القرآني في قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾ بحسب بعض التفسيرات، وكذلك بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بآل بيته الطيبين الطاهرين، فعلة إكرامهم ليس لأنهم عرب ولا لأنهم من قريش ولكن لوصية رسول الله بهم.

أما الأجناس فالقاعدة القرآنية واضحة وقطعية، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلكم لآدم آدم خلق من تراب»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، فنفى التفضيل عن مطلق العربي والعجمي والأبيض والأسود ولم يثبت إلا التقوى، فمن أين أن جنس العرب هم أفضل الأجناس قاطبة؟ هل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عربي؟.

أما اصطفاء بني إسماعيل، واصطفاء بني هاشم... إلخ[٢١٢]، فهو اصطفاء مقيد باختيار الرسول منهم وليس اصطفاء عاماً يقتضي تفضيل تلك الأجناس مطلقاً على غيرهم، فتفضيلهم مقيد بكون رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم وليس لأنهم عرب.

وإذن فليس جنس العرب أفضل من غيره من الأجناس مطلقاً كما يقول شيخ الإسلام، ولكنه مقيد بكون رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم، وهذا التفضيل المقيّد على أية حال ليس من كسب الجنس العربي وليس من اجتهاده، فبإمكان الجنس العبراني أيضاً أن يفتخر بأن مئات الأنبياء إنما جاءوا منه.

ولقد دفع هذا التصور بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أن يجزم بأن

---

(٢١١) السابق.

(٢١٢) ورد في هذا حديث في مسلم.

جنس العرب هم أذكى الناس، فيقول ـ موجهاً كلامه إلى الفيلسوف ابن سينا: «ثم يقال لهذا الأحمق [يعني ابن سينا]: لا ريب أن كل أمة فيها ذكي وبليد بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب؟[٢١٣]».

ومثل هذه الأحكام الكلية المطلقة تحتاج إلى دراسات وإحصاءات وأدلة وبراهين، فكل جنس يرى نفسه أفضل الأجناس مطلقاً، لكن العبرة إنما هي بالدليل، هذا لو سلّمنا وجود جنس عربي خالص أصلاً.

ومن أجل هذا التفضيل المطلق لجنس العرب يحكي ابن تيمية عن (أكثر الفقهاء) أنهم «جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة إلى العجمي، واحتج به أحمد في إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليس حقاً لواحد معين، بل هي من الحقوق المطلقة في النكاح، حتى إنه يفرق بينهما عند عدمها، واحتج أصحاب الشافعي وأحمد بهذا على أن الشرف مما يستحق به التقديم في الصلاة [٢١٤]» إلى أن قال: «وأيضاً فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمّا وضع ديوان العطاء؛ كتب الناس على قد أنسابهم فبدأ بأقربهم فأقربهم نسباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما انقضت العرب ذكر العجم، هكذا كان الديوان على عهد الخلفاء الراشدين وسائر الخلفاء من بني أمية وولد العباس إلى أن تغير الأمر بعد ذلك[٢١٥]».

وإذن فالعروبة ينبني عليها أحكام، فالعربي أشرف من غير العربي فليس هو كفؤًا له في النسب، والعربي مقدّم على غير العربي في الصلاة، وفي الدواوين، غير أنه من الممكن القول بأن العرب في زمان عمر رضي الله عنه كانوا هم مادّة الإسلام وكانوا هم عامّة الأمة والرعايا وكان الطبيعي البدء بهم في الأعطيات لاسيّما والمدينة النبوية كانت هي عاصمة الخلافة، ثم استمرّ الأمر على هذا المنوال حتى تغيّرت الظروف والأحوال، فلا يقتضي هذا التقديم تفضيلاً لجنس دون جنس بقدر ما هو تنظيم فرضته الظروف السائدة في ذلك الوقت، ولهذا فأتساءل هل كان عطاء سلمان الفارسي مثلاً وبلال الحبشي يأتي بعد عطاء العرب جميعاً؟!

ويعطي شيخ الإسلام رحمه الله ما يراه السبب الذي به يتفوّق العنصر العربي على

---

(٢١٣) درء التعارض مج ٣: ٣٧

(٢١٤) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٥

(٢١٥) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٦

غيره فيقول: «وسبب هذا الفضل ـ والله أعلم ـ ما اختصّوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم، وذلك أن الفضل: إما بالعلم النافع، وإما بالعمل الصالح، والعلم له مبدأ، وهو: قوة العقل الذي هو الفهم والحفظ، وتمام وهو: قوة المنطق الذي هو البيان والعبارة، ولسانهم أتم الألسنة بياناً وتمييزاً للمعاني جمعاً وفرقاً، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع، ثم يميز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر، كما تجده من لغتهم في جنس الحيوان بعبارات جامعة، ثم يميزون بين أنواعه في أسماء كل أمر من أموره من الأصوات والأولاد والمساكن والأطفال، إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي».

فهذا هو السبب الأول الذي يفضل به العرب غيرهم في نظر ابن تيمية، ذكاء عقولهم وفصاحة ألسنتهم وسعة لغتهم، ولكن كل أمة تفتخر بلغتها وتعدها أفضل اللغات.

أما السبب الثاني، فهو «العمل: فإن مبناه على الأخلاق وهي الغرائز المخلوقة في النفس، وغرائزهم أطوع للخير من غيرهم، فإنهم أقرب للسخاء، والحلم والشجاعة والوفاء، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة، لكن كانوا قبل الإسلام طبيعة قابلة للخير معطلة عن فعله، ليس عندهم علم منزل من السماء، ولا شريعة موروثة عن نبي، ولا هم أيضاً مشتغلين ببعض العلوم العقلية المحضة كالطب والحساب ونحوها، إنما علمهم ما سمحت به قرائحهم من الشعر والخطب، أو ما حفظوه من أنسابهم وأيامهم، أو ما احتاجوا إليه في دنياهم من الأنواء والنجوم، أو من الحروب».

فأخلاقهم إذن من الكرم والوفاء والشجاعة وغيرها أهلتهم لهذه الفضائل، ولكن كل أمة أيضاً تدعي لنفسها هذه الكمالات الأخلاقية.

ثم أخذ ابن تيمية يفيض بالبيان والتحليل كيف أن النبي صلى الله عليه وسلم حوّلهم من ظلمات الكفر إلى نور الهداية فكانوا أشرف الناس وأفضل الناس، فتمم فيهم مكارم الأخلاق التي كانوا يتحلّون بها، وإذن فازدادوا بالبعثة فضلاً على فضل وكرماً على كرم.

ويذكر شيخ الإسلام في موطن آخر خبراً عن هشام بن عروة أنه قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى فشا فيهم المولّدون ـ أبناء سبايا الأمم ـ، فقالوا فيهم بالرأي فضلوا وأضلوا.

قال ابن عيينة: فنظرنا في ذلك فوجدنا ما حدث من الرأي إنما هو من المولدين

أبناء سبايا الأمم، وذكر بعض من كان بالمدينة والبصرة والكوفة. . . . إلخ[٢١٦]».

وإذن فأولئك الجيل من غير العرب هم أساس الضلالة وفشوها في المسلمين، وهم الذين سببوا الانحراف عن الهدي النبوي الصافي.

عدم تفضيل جنس العرب نفاق وكفر، وحب العرب يزيد الإيمان!:

وبناء على هذا الفضل نجد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم ينقل ـ على سبيل التأييد لما يقول ـ قطعة من كلام أبي محمد حرب بن إسماعيل الكرماني، صاحب الإمام أحمد، في وصفه للسنة التي قال فيها: «هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر، وأهل السنة المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق، والحجاز والشام وغيرهم عليها، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها - فهو مبتدع خارج من الجماعة، زائل عن منهج السنة، وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد، وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا، وأخذنا عنهم العلم، وكان من قولهم أن الإيمان قول وعمل ونية ». قال ابن تيمية: «وساق [أي حرب الكرماني] كلامًا طويلاً. . . . إلى أن قال: «ونعرف للعرب حقها وفضلها وسابقتها ونحبهم؛ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «حب العرب إيمان وبغضهم نفاق» ولا نقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب، ولا يقرون بفضلهم، فإن قولهم بدعة وخلاف».

ويروى هذا الكلام عن أحمد نفسه في رسالة أحمد بن سعيد الإصطخري عنه - إن صحت - وهو قوله، وقول عامة أهل العلم[٢١٧]».

ثم يلتفت إلى الذين لا يقولون بالتفضيل فيقول: «وذهبت فرقة من الناس إلى أن لا فضل لجنس العرب على جنس العجم، وهؤلاء يسمون الشعوبية، لانتصارهم للشعوب التي هي مغايرة للقبائل، كما قيل: (القبائل) للعرب، و(الشعوب) للعجم[٢١٨]».

---

(٢١٦) مجموع الفتاوى ٢٠: ١٧٥

(٢١٧) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٢٠ وما بعدها.

(٢١٨) السابق نفسه.

وهاهنا نتساءل: ما تعريف الشعوبي؟ هل هو من لا يفضل العرب على العجم؟ أو هو من يفضل العجم على العرب؟ فهناك فرق بينهما.

وواضح أن شيخ الإسلام يرى أن مذهب الشعوبية هو ألا تفضل العرب، حتى لو كنت في الوقت نفسه لا تفضل غيرهم من الأجناس، وتقول بمساواة الأجناس.

وإذن فمن يقول: لا فضل لجنس على جنس هو من الشعوبية في رأي شيخ الإسلام، والحقيقة أن تفاضل الأجناس إنما هو بالعمل الصالح، وأن تفضيل جنس من الأجناس أياً كان هذا الجنس إنما هو عنصرية بغيضة، فلا العرب هم شعب الله المختار المفضّل، ولا العبرانيون هم شعب الله المختار، ولا الآريون هم شعب الله المختار، ولا الساميون هم شعب الله المختار، وإنما العبرة بالتقوى والعمل الصالح، ﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً، ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾.

ثم يضيف ابن تيمية رحمه الله: «ومن الناس من قد يفضل بعض أنواع العجم على العرب.

والغالب أن مثل هذا الكلام [أي ما سبق من عدم تفضيل العرب أو تفضيل غيرهم عليهم] لا يصدر إلا عن نوع نفاق: إما في الاعتقاد، وإما في العمل المنبعث عن هوى النفس، مع شبهات اقتضت ذلك[٢١٩]».

ثم أخذ شيخ الإسلام يستدل ببعض الأحاديث التي يفهم منها تفضيل العرب وخيريتهم، لكن هذه الخيرية حين نحملها على آية سورة الحجرات وعلى غيرها من آي القرآن الكريم التي تقصر التفاضل على العمل الصالح، يجوز أن تفهم مقيّدة لا مطلقة على الوجه الذي بينته قبل قليل.

بل إن شيخ الإسلام يقول بعد ذكر حديث رواه الترمذي ونقل محقق الكتاب تضعيف الإمام الذهبي لبعض رواته، هذا الحديث خطاب من رسول الله إلى سلمان الفارسي: أن بغض العرب هو بغض لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول ابن تيمية معلقاً: «فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم بغض العرب سبباً لفراق الدين، وجعل

(٢١٩) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٢٢

بغضهم مقتضياً لبغضه»، ويضيف في إشارة لها دلالاتها: «ويشبه أن يكون صلى الله عليه وسلم خاطب بهذا سلمان ـ وهو سابق الفرس ذو الفضائل المأثورة ـ تنبيهاً لغيره من سائر الفرس[٢٢٠]».

ثم يضيف ابن تيمية: «وهذا دليل على أن بغض جنس العرب ومعاداتهم كفر أو سبب للكفر، ومقتضاه: أنهم أفضل من غيرهم، وأن محبتهم سبب قوة الإيمان، لأنه لو كان تحريم بغضهم كتحريم بغض سائر الطوائف لم يكن ذلك سبباً لفراق الدين، ولا لبغض الرسول[٢٢١]».

وأحب هاهنا أن أنوّه إلى أنه حين يقال بعدم تفضيل جنس العرب أو غيره من الأجناس، فهذا لا يقتضي بالضرورة بغض العرب.

وبغض العرب أيضاً ليس نوعاً واحداً فبغض العرب بسبب ذنوبهم ومعاصيهم مثلاً مختلف عن بغضهم لأن رسول الله منهم، وبغضهم لكون رسول الله منهم هو كفر مخرج عن الملة، لأنه مبني على بغض رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه.

ولذا، فتعميم الحكم بالنفاق أو الكفر على من كل من أبغض العرب غير دقيق، ولكن كلام شيخ الإسلام رحمه الله لا يفهم منه هذا التفريق[٢٢٢].

منزلة الجنس العجمي عموماً والفارسي خصوصاً مقارنة بالعرب:

أخذ ابن تيمية يعرض علينا منزلة الآخرين في مقابل كمال العرب الذين اتبعوا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فازدادوا باتباعه كرماً على كرم وفضلاً على فضل، وبين أن أولئك الآخرين هم على قسمين:

«إما كافر: من اليهود والنصارى لم يقبل هدى الله.

وإما غيرهم من العجم الذين لم يشركوهم فيما فطروا عليه، وكان عامة العجم حينئذ كفاراً من الفرس والروم، فجاءت الشريعة باتباع أولئك السابقين على الهدى الذي رضيه الله لهم وبمخالفة من سواهم، إما لمعصيته وإما لنقيصته، وإما لأنه مظنة النقيصة، فإذا نهت الشريعة عن مشابهة الأعاجم دخل في ذلك ما عليه الأعاجم الكفار

---

(٢٢٠) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٣٤

(٢٢١) السابق ج ن، ص ن.

(٢٢٢) ينظر اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٣٤ وما بعدها.

قديماً وحديثاً، ودخل فيه ما عليه الأعاجم المسلمون، مما لم يكن عليه السابقون الأولون، كما يدخل في مسمى الجاهلية العربية ما كان عليه أهل الجاهلية قبل الإسلام، وما عاد إليه كثير من العرب من الجاهلية التي كانوا عليها[٢٢٣]».

وإذن فحين تنهى الشريعة عن مشابهة الأعاجم فإنما نهت عن ذلك لأن الأعاجم إما ناقصون أو أنهم مظنة النقص.

ثم نجد أن شيخ الإسلام يخصص حديثاً عن الفرس تحديداً لأن لهم دوراً غير مجحود في خدمة الإسلام بل والعربية أيضاً، يقول شيخ الإسلام: «ومن تشبّه من العجم بالعرب لحق بهم، ومن تشبه من العرب بالعجم لحق بهم، ولهذا كان الذين تناولوا العلم والإيمان من أبناء فارس، إنما حصل ذلك بمتابعتهم للدين الحنيف، بلوازمه من العربية وغيرها، ومن نقص من العرب إنما هو بتخلفهم عن هذا، وإما بموافقتهم للعجم فيما السنة أن يخالفوا فيه، فهذا وجه[٢٢٤]».

فما ناله الفرس من الكرامة إنما كان بتشبههم بالعرب ولهذا لحقوا بهم، بمتابعتهم للدين الحنيف وبالعربية التي هي لازم لهذا الدين، فلولاهما لما كان للفرس هذه المنزلة ولا تلك المكانة التي عرفوا بها.

أما الوجه الآخر لارتقاء الفرس أو لبلوغهم تلك المكانة التي حققوها، فهي أنهم أخذوا بالعربية وأتقنوها حال كونها هي اللسان الذي أنزل الله به القرآن، وإتقان اللسان يؤثر في الأخلاق والعادات، مما جعلهم أقرب إلى السابقين الأولين[٢٢٥].

يقول ابن تيمية: «ولهذا لما علم المؤمنون من أبناء فارس هذا الأمر أخذ من وفقه الله منهم نفسه بالاجتهاد في تحقيق المشابهة بالسابقين، صار أولئك من أفضل التابعين لهم بإحسان إلى يوم القيامة»، فالفرس لما تفطنوا إلى ذلك أخذوا أنفسهم بهذا فتشبهوا بهم ليتفوقوا وليحققوا الكمالات التي كان سبيلها إتقان اللغة العربية، ومن أجل هذا كانوا «يفضلون من الفرس من رأوه أقرب إلى متابعة السابقين[٢٢٦]».

ثم يسرد ابن تيمية بعض الآثار من مثل قول الأصمعي مثلاً: «عجم أصبهان

---

(٢٢٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٩

(٢٢٤) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٤٩

(٢٢٥) السابق ١: ٤٥٠

(٢٢٦) السابق ج ن، ص ن.

قريش العجم»[٢٢٧]، ففضّل عجم أصبهان حتى أنه يجعلها فيهم كقريش في العرب، فهم قريش العجم!.

فما نالوه من فضل إنما كان بمشابهة السابقين، يقول: «وكذلك كل مكان أو شخص من أهل فارس يُمدَح المدح الحقيقي؛ إنما يمدح لمشابهة السابقين، حتى قد يختلف في فضل شخص على شخص، أو قول على قول، أو فعل على فعل، لأجل اعتقاد كل من المختلفين أن هذا أقرب، إلى طريق السابقين الأولين، فإن الأمة مجمعة على هذه القاعدة وهي: فضل طريقة **العرب السابقين**، وأن الفاضل من تبعهم[٢٢٨]».

فتأمل كيف أنه لما أراد أن يصف السابقين وصفهم بأنهم (العرب السابقون) دون غيرها من الصفات.

غير أنه يرى أن الانتساب إلى العرب أو إلى قريش أو إلى بني هاشم لا يعني التطاول على الآخرين والفخر والبغي عليهم «فربّ حبشي أفضل عند الله من جمهور قريش[٢٢٩]».

وكذلك يرى أنه «إن كان من **الطائفة الأخرى** مثل العجم أو غير قريش أو غير بني هاشم فليعلم أن تصديقه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ومحبة ما أحبه الله، والتشبيه بمن فضل الله، والقيام بالدين الحق الذي بعث الله به محمداً يوجب له أن يكون أفضل من جمهور الطائفة المفضلة، وهذا هو الفضل الحقيقي[٢٣٠]».

فالخلاصة مما سبق أن الفرس إنما نالوا ما نالوه من كرم المنزلة إنما كان لأنهم شابهوا (العرب السابقين)، فجنس العرب أفضل لا شك، إلا أنه يجوز أن يتفوّق (أفراد) من غير هذا الجنس على سائر جمهور هذا الجنس المفضّل.

لكن ما القول في شأن (الجنس العربي)؟ هل يمكن أن يقتدي بالفرس مثلاً؟ أو يأخذ عنهم بعض عوائدهم؟ هاهنا نتذكر قاعدته التي ذكرناها سابقاً من قوله بأن الشريعة نهت عن التشبه بالعجم في اللغة وغيرها بسبب النقيصة فيهم أو مظنة النقيصة، ولهذا ينقل ابن تيمية عن الفقهاء في اللغة الأعجمية مثلاً أن «الخطاب بها من غير حاجة من

---

(٢٢٧) السابق ١: ٤٥١

(٢٢٨) السابق ١: ٤٥٢

(٢٢٩) السابق ١: ٤٥٣

(٢٣٠) السابق ج ن، ص ن.

أسماء الناس والشهور كالتواريخ ونحو ذلك فهو منهي عنه، مع الجهل بالمعنى بلا ريب، وأما مع العلم به كلام أحمد بين في كراهته أيضاً[٢٣١]».

لكن ما يلفت الانتباه هنا، أنه يقول: «وأظنه ـ أي الإمام أحمد ـ سئل عن الدعاء في الصلاة بالفارسية فكرهه، وقال: (لسان سوء). .[٢٣٢]».

فهو ينسب ـ ظناً غير قاطع ـ أن الإمام أحمد يصف اللسان الفارسي بأنه لسان سوء، وهذا أمر يدعو للعجب، فلماذا كان اللسان الفارسي ـ دون غيره ـ لسان سوء؟ أليس هو داخلاً في قوله تعالى: ﴿ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾، فلماذا توصف لغة قوم دون غيرهم بأنها لغة سوء، ولسانهم دون سواهم بأنه لسان سوء؟

لكن الشيخ لا يتركنا متفاجئين من هذا الوصف للسان الفارسي حتى ينقل لنا أثراً رواه ابن أبي شيبة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «ما تكلم رجل الفارسية إلا خبّ [أي خادع ونافق وغش]، وما خب إلا نقصت مروءته»، وذكر كذلك عن ابن أبي شيبة بسنده عن سعد بن أبي وقاص أنه سمع قوماً يتكلمون الفارسية فقال: «ما بال المجوسية بعد الحنيفية؟»، وينقل كذلك حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من كان يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فإنه يورث النفاق».

مع أن ابن تيمية قال عن هذا الحديث إن رفعه إلى رسول الله موضع تبيّن، أي أنه يشك في كونه منسوباً إلى رسول الله!.

فلماذا الفارسية بالتحديد؟ وما السر في اختصاص الفارسية تحديداً بكل هذا الذم، فالفارسية لسان سوء، وتكلم الفارسية مجوسية بعد الإسلام! وتكلم الفارسية يورث النفاق، وتكلم الفارسية يورث نقص المروءة والخداع والخب!.

هذه أمور تستوقف النظر وواضح أن فيها تحاملاً على هذا الجنس من الناس، وتلك الأحاديث تحتاج إلى دراسة ونظر.

غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فتجد أن شيخ الإسلام رحمه الله ينقل عن الحنابلة أن لهم في (القوس الفارسية) وهي آلة حرب! مما يصح أن يكون مشتركاً إنسانياً عامًّا يستفيد منه البشر جميعاً، يذكر ابن تيمية أن للحنابلة في هذه القوس الفارسية كلاماً طويلاً، وأنه إنما أراد أن ينبه بهذا إلى «أن ما لم يكن من هدي

---

(٢٣١) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٥٢٠

(٢٣٢) السابق ١: ٥٢٠

المسلمين بل هو من هدي العجم أو نحوهم وإن ظهرت فائدته ووضحت منفعته تراهم يترددون فيه ويختلفون لتعارض الدليلين: دليل ملازمة الهدي الأول، ودليل استعمال هذا الذي فيه منفعة بلا مضرة مع أنه ليس من العبادات وتوابعها وإنما هو من الأمور الدنيوية[٢٣٣]».

ويقول: «وكان الصحابة يرمون بالقوس العربية الطويلة التي تشبه قوس البندق، وفتح الله لهم بها البلاد، وقد رويت آثار في كراهة الرمي بالقوس الفارسية عن بعض السلف لكونها كانت شعار الكفر، فأما بعد أن اعتادها المسلمون وكثرت فيهم، وهي في أنفسها أنفع في الجهاد من تلك القوس، فلا تكره في أظهر قولي العلماء[٢٣٤]».

فالقوس الفارسية ـ وهي مجرد آلة ـ كره بعض السلف استعمالها لأنها كانت في وقت ما للكفار فقط فهي خاصة بهم فهي شعار الكفر.

ولا يفهم من هذا أن هذا الموقف من القوس لأنها فارسية تخصيصاً بل هذا متسق مع منهج عام ينتهجه ابن تيمية هو عدم التشبه بالأعاجم ولو في شؤونهم الدنيوية، فمن ذلك مثلاً ذكره أنه «إذا قدّم ما يغسل فيه اليد فلا يرفع حتى يغسل الجماعة أيديها لأن الرفع من زي الأعاجم[٢٣٥]»، وكذلك «من اللباس المكروه ما خالف زي العرب وأشبه زي الأعاجم وعادتهم[٢٣٦]».

---

(٢٣٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٠٥

(٢٣٤) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٦٢

(٢٣٥) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ٤٠٠

(٢٣٦) الساق ج ن، ص ن.

الفصل الخامس

ابن تيمية وعلماء الطبيعة وموقفه من العلوم والمعارف

«فقام المنادي ينادي على (كتب الصنعة)، وكانت كثيرة يعني كتب الكيمياء، فإنهم يقولون: هي علم الحجر المكرم، وهي علم الحكمة، ويعرفونها بأنواع من العبارات، وكان المتولي لذلك، من أهل السيف والديوان شهوداً، فقلت لوليّ الأمر: لا يحل بيع هذه الكتب؛ فإن الناس يشترونها فيعملون بما فيها، فيقولون: هؤلاء (زغلية) فيقطعون أيديهم، وإذا بعتم هذه الكتب تكونون قد مكنتموهم من ذلك، وأمرت المنادي فألقاها ببركة كانت هناك، فألقيت حتى أفسدها الماء، ولم يبق يعرف ما فيها»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٣

«الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك، يضاهون به خلق الله: ولم يخلق الله شيئاً يقدر العباد أن يخلقوا كخلقه، بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة فليخلقوا بعوضة)..»

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥

«وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية [أي قراءة المكتوب والخط والحساب] بحيث ينال كمال العلوم من غيرها وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم... ».

ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٥

ابن تيمية وموقفه من علماء الطبيعة والعلوم والمعارف

كنت أريد أن أفرد موضوعاً لعلاقة شيخ الإسلام بالفلاسفة وعلماء الكلام إضافة إلى موقفه من علماء الطبيعة، غير أني رأيت أن ذلك سيطيل الكتاب؛ ذاك أن موقف ابن تيمية من الفلاسفة أشهر من أن يذكر، وكذلك موقفه من علماء الكلام.

من أجل هذا آثرت أن أخصص الموضوع هنا لعلماء الطبيعة فقط، وإن كان الفلاسفة وعلماء الكلام يشاركون علماء الطبيعة في تخصصهم، فلا بد للفيلسوف ـ في ذلك الزمان ـ من أن يكون له نظر في الطب والهندسة والرياضيات والهيئة (الفلك)، وكذلك علماء الكلام الذين يتوسلون ببعض تلك العلوم ـ عبر النظر في الكون ـ إلى معرفة الله تعالى وصفاته، فتجد عالم الكلام يذكر خلقة الإنسان أو غيره من المخلوقات مستدلاً بها على دقة الصنع وإتقانه، وكذلك نجد علماء الكلام يتكلمون عن الجزء الذي لا يتجزأ أو يتجزأ (الذرة).

وعلى أية حال فابن تيمية يرفض طريقة المتكلمين في إثبات حدوث العالم، ويرفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من أصلها، كما يرى أن ما يتقنه الفلاسفة من فروع العلم الطبيعي إنما هي وسائل لا تكمل بها النفس كما سنرى بعد قليل.

وفي الأسطر القادمة يتجلى لنا بشكل أوضح موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من علماء الطبيعة وما رأيه فيهم.

اكتساب الفضائل بالاستغناء عن القراءة والكتابة أكمل وأوفق لحال النبي الكريم:

ولكي أتكلم في هذا الموضوع أجد من المناسب ذكر السياق الذي ورد فيه، وجرّ إليه، ولقد كان سياق الموضوع الحديث (رؤية الهلال) وإثبات دخول رمضان والحج بناء عليه.

والخلاف في دخول الشهر بين من يقول بالحساب الفلكي وبين من يقول بالرؤية ليس حديثاً، بل له أصداء منذ زمان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ومفتاح القول هو أن شيخ الإسلام يرى أن إثبات دخول الشهر لا يتم إلا بالأهلة «لكن الطريق إلى معرفة الهلال هو الرؤية لا غيرها بالسمع والعقل[٢٣٧]».

فهو يقول إن العقل والسمع لا يثبتان طريقاً لمعرفة الهلال إلا الرؤية، هذا ما يقوله شيخ الإسلام، وإن كان غيره لا يتفق معه على هذا، فإن العقل يثبت طريقة أخرى لدخول الهلال غير الرؤية هي الحساب الفلكي الذي أضحى في غاية الدقة اليوم.

والحاصل أن شيخ الإسلام ينفي كل طريقة لإثبات دخول الشهر وما يتعلق به من الأحكام غير الرؤية، ومن أجل هذا يسوق الاستدلالات بالنصوص التي يستفيد منها هذا الحكم.

ويستشهد شيخ الإسلام على ما يقول بالحديث المشهور المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا[٢٣٨]).

وقد يفهم الإنسان من هذا الحديث أنه مجرد وصف لـ(واقع) الأمة في ذلك الوقت، وأنها أمة أمية لم تتعلم الحساب الفلكي ولهذا تعامل رسول الله في إثبات الشهر بما يتسق مع هذا الواقع وما ينسجم مع قدرات الناس في ذلك الوقت، ولم يكن هناك طريق لهم يحسنه الجميع إلا رؤية الهلال ولم يكن الحساب الفلكي ثقافة سائدة عندهم أصلاً حتى تكون مطروحة للبحث.

لكن كيف يفهم شيخ الإسلام رحمه الله هذا الحديث؟ هل يفهم منه أنه وصف لـ (واقع) أم يفهم منه أنه (تشريع)؟ وهل قوله صلى الله عليه (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب) يفهم منه ابن تيمية ما يتعلق بحساب الفلك وكتابته فقط أم يفهم منه مطلق الكتابة والحساب؟ وإذن فعلى الأمة أن تكون أمية وأن تحتفظ بهذه الأمية؟

لست أريد أن أقوّل شيخ الإسلام ما لم يقل، فلندعه يشرح لنا هذا الحديث بطريقته وأسلوبه، قال: «قوله: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب) هو خبر تضمّن

---

(٢٣٧) مجموع الفتاوى ٢٥: ٨٢

(٢٣٨) قال محقق الفتاوى: رواه البخاري مسلم وغيره، ينظر ج ٢٥: ٨٢، ٨٣

نهياً، فإنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي الأمة الوسط، أمية لا تكتب ولا تحسب، **فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم، بل يكون قد اتبع غير سبيل المؤمنين الذين هم هذه الأمة، فيكون قد فعل ما ليس من دينها، والخروج عنها محرّم منهي عنه، فيكون الكتاب والحساب منهيًا عنهما**، وهذا كقوله: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، أي: هذه صفة المسلم، فمن خرج عنها خرج عن الإسلام، ومن خرج عن بعضها خرج عن الإسلام في ذلك البعض، وكذلك قوله: (المؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم)..[٢٣٩]».

يلاحظ هنا أنه يتكلم عن الحساب وعن الكتابة مطلقًا، وليس عن حساب الفلك وكتابة الفلك تحديداً فلنتأمل، وسيأتي توضيح هذا بما لا يدع مجالاً للشك بعد قليل. كما يلاحظ أنه يقارن هذا الحديث: «إنا أمة أمية... إلخ» بحديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»! فمعنى هذا أن عدم الكتابة والحساب هو حقيقة هذه الأمة وصفتها اللازمة، كما أن حقيقة المسلم وصفته اللازمة هو أن المسلمين يسلمون من لسانه ويده.

ثم يضيف: «فإن قيل: فهلا قيل: إن لفظه خبر ومعناه الطلب؟ كقوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾، ﴿والوالدات يرضعن﴾، ونحو ذلك فيكون المعنى: أن من كان من هذه الأمة فلا ينبغي له أن يكتب ولا يحسب، نهاه عن ذلك؛ لئلا يكون خبراً قد خالف مخبره، فإن منهم من كتب أو حسب.

قيل: هذا معنى صحيح في نفسه، لكن ليس هو ظاهر اللفظ، فإن ظاهره خبر، والصرف عن الظاهر إنما يكون لدليل يحوج إلى ذلك، ولا حاجة إلى ذلك...[٢٤٠]».

إن شيخ الإسلام يقول: إن ظاهر هذا اللفظ هو أن هذه الأمة موصوفة بأنها أمة أمية، فمن خرج عن هذه الصفة «الأمية» فكتب أو حسب فقد خرج عن كونه من الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين! ولكنه يفترض هنا أن هناك من يفهم هذا النص النبوي على أنه مجرد نهي جاء بصيغة الخبر، ولا يفهمه ـ كما فهمه شيخ الإسلام ـ وصفاً للأمة بصفة ثابتة فيها من خرج عن هذه الصفة فقد خرج عن الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين.

---

(٢٣٩) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(٢٤٠) السابق ج ن، ص ن.

لكن ابن تيمية رحمه الله لا يقبل هذا التصوّر المخالف، فالواجب عنده إبقاء النص على ظاهره ولا ملجئ لتأويل الخبر بأن المقصود منه النهي، على الرغم من أنه يقر بأن النهي معنى صحيح في نفسه! فليتأمل القارئ الكريم.

وحين نتتبع نصوص شيخ الإسلام وشرحه لهذا الحديث يتضح لنا أن ما فهمه من هذا الحديث هو مطلق الكتابة والحساب وليس حساب الفلك أو كتابته تخصيصاً وإذن فمن كتب أو حسب مطلقاً فقد خرج من الأمة وسلك غير سبيل المؤمنين برأي شيخ الإسلام!، وبالعودة إلى سياق كلام ابن تيمية نجد أنه يكمل وجهة نظره في مقابل ذلك المعترض فيقول:

«وأيضاً، فقوله إنا أمة أمية ليس هو طلباً فإنهم أميون قبل الشريعة، كما قال الله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾، وقال: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾، فإذا كانت هذه صفة لهم قبل المبعث لم يكونوا مأمورين بابتدائها، نعم قد يؤمرون بالبقاء على بعض أحكامها، فإنا سنبين أنهم لم يؤمروا بالبقاء على ما كانوا عليه مطلقاً[٢٤١]».

وإذن فشيخ الإسلام يقول للمعترض: يا أيها المعترض ليس معنى الحديث طلباً من الأمة أن تبتدئ مشواراً جديداً في الأمية، كما أن الحديث ليس نهياً عن الكتابة والحساب جاء بصيغة الخبر، لأن الأمة أمية أصلاً من قبل المبعث لا تكتب ولا تحسب، وإذن فالخبر (إنا أمة أمية..) هو وصف لحال ثابتة لهذه الأمة هي عدم الكتابة والحساب ابتداءً، فلا يطلب من هذه الأمة أن تبتدئ مشوار الأمية من جديد، ولكن المطلوب هو البقاء على بعض أحكام هذه الأمية، على ما سيبيّن شيخ الإسلام بعد قليل.

وكذلك يفترض شيخ الإسلام اعتراضاً آخر يرد عليه، فيقول:

«فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون هذا إخباراً محضاً[٢٤٢]أنهم لا يفعلون ذلك، وليس عليهم أن يفعلوه؛ إذ لهم طريق آخر غيره، ولا يكون فيه دليل على أن الكتاب والحساب منهي عنه عنه، بل على أنه ليس بواجب، فإن الأمية صفة نقص، ليست صفة كمال، فصاحبها بأن يكون معذوراً أولى من أن يكون ممدوحاً[٢٤٣]».

---

(٢٤١) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

(٢٤٢) أي ليس إخباراً متضمناً للنهي كما يقرر ابن تيمية.

(٢٤٣) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٢

ففحوى هذا الاعتراض:

لماذا لا يكون الحديث مجرد خبر فقط لا يقتضي نهياً وليس معناه نهياً، بل هو خبر عن هؤلاء القوم يبيِّن أن أن حالهم وواقعهم أنهم لا يكتبون ولا يحسبون، وإذن فلو فعلوه جاز لهم ذلك، فليس هذا دليلاً على أن الكتابة والحساب منهي عنهما، بل على أنهما ليسا بواجبين على الأقل.

فيجيب شيخ الإسلام: «قيل: لا يجوز هذا؛ لأن الأمة التي بعثه الله إليها، فيهم من يقرأ ويكتب كثيراً، كما كان في أصحابه، وفيهم من يحسب، وقد بعث صلى الله عليه وسلم بالفرائض التي فيها من الحساب ما فيها[٢٤٤]، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه لما قدم عامله على الصدقة ابن اللتبية حاسبه، وكان له كتاب عدة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد ومعاوية يكتبون الوحي، ويكتبون العهود، ويكتبون كتبه إلى الناس، إلى من بعثه الله إليه من ملوك الأرض، ورؤوس الطوائف وإلى عماله وسعاته وغير ذلك، وقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿ولتعلموا عدد السنين والحساب﴾، في آيتين من كتابه فأخبر أنه فعل ذلك ليعلم الحساب».

فلا يجوز إذن أن يكون الحديث خبراً محضاً فإن من الصحابة من كان يحسب ويكتب، والله أنزل الفرائض التي تحتاج إلى الحساب، وذكر الحساب في القرآن الكريم.

وهاهنا يتحير الناظر في كلام شيخ الإسلام.

يقول: إن الحديث خبر يقتضي النهي عن الكتابة والحساب، ويقرر ابن تيمية أن من يحسب أو يكتب فقد سلك غير سبيل المؤمنين، وخرج عن وصف الأمة... إلخ، مع أنه يذكر هنا أن الله يذكر الحساب في القرآن، وأحكام الفرائض مبنية على الحساب، وأن من الصحابة من كان يكتب فماذا يريد شيخ الإسلام بالتحديد؟

فلندعه يفصّل فيما يريد، يقول:

«إنما الأمي في الأصل: منسوب إلى الأمة، التي هي جنس الأميين، وهو من لم يتميز عن الجنس بالعلم المختص، من قراءة أو كتابة كما يقال: عامي، لمن كان من العامة، غير متميز عنهم بما يختص به من غيرهم من علوم، وقد قيل: إنه نسبة إلى

---

(٢٤٤) وهذا دليل على أن ما يريده ابن تيمية ليس هو حساب الفلك ولا كتابة ذلك، ولكنه يقصد الكتابة مطلقاً والحساب مطلقاً فتأمل أخي القارئ هذه اللفتات.

الأم، أي: هو الباقي على ما عودته أمه من المعرفة والعلم ونحو ذلك.

ثم التميز الذي يخرج به عن الأمة العامة إلى الاختصاص، تارة يكون فضلاً وكمالاً في نفسه، كالمتميز عنهم بقراءة القرآن، وفهم معانيه، وتارة يكون بما يتوصل به إلى الفضل والكمال، كالتميّز عنهم بالكتابة وقراءة المكتوب، فيمدح في حق من استعمله في الكمال، ويذم في حق من عطله أو استعمله في الشر، ومن استغنى عنه بما هو أنفع له كان أكمل وأفضل، وكان تركه في حقه مع حصول المقصود به أكمل وأفضل[٢٤٥]».

فهذه هي القضية إذن، فما يتميز به الإنسان عن قومه الأميين قسمان:

١. ما هو حسن لذاته، وفضيلة لذاته كقراءة القرآن وفهم معانيه. فهذا مطلوب لذاته، وهو أمر ندبت إليه الشريعة وأمرت به.

٢. ما هو ليس فضيلة في ذاته، وليس حسناً لذاته، **ولكنه مجرد وسيلة من الوسائل**، فإن توصِّل بها إلى الفضائل كانت فاضلة، وإن توصل بها إلى الرذائل كانت رذيلة.

وإذن فقد علمنا بهذا التقسيم من شيخ الإسلام ماذا يقصد بقوله السابق: «فإذا كانت هذه [يعني الأمية] صفة لهم قبل المبعث لم يكونوا مأمورين بابتدائها، نعم قد يؤمرون بالبقاء على بعض أحكامها... إلخ».

وفي ختام التقسيم الذي أخبرنا به شيخ الإسلام، يلقي رأيه الحاسم الواضح في الموضوع فيقول: «ومن استغنى عنه بما هو أنفع له كان أكمل وأفضل، وكان تركه في حقه مع حصول المقصود به أكمل وأفضل».

فترك قراءة المكتوب والخط والحساب وغيرها من سائر العلوم التي هي (وسائل إلى فضائل) والاستغناء بغيرها عنها، وتحقيق الفضائل بدونها هو أكمل وأفضل.

ويزيد شيخ الإسلام كلامه توضيحاً فيقول: «فإذا تبيّن أن التميّز عن الأميّين نوعان؛ فالأمة التي بعث فيها النبي صلى الله عليه وسلم، أولاهم العرب، وبواسطتهم حصلت الدعوة لسائر الأمم؛ لأنه إنما بعث بلسانهم، فكانوا أميين عامة، ليست فيهم مزية، علم ولا كتاب ولا غيره، مع كون فطرهم كانت مستعدة للعلم أكمل من استعداد سائر الأمم، بمنزلة أرض الحرث، القابلة للزرع، لكن ليس لها من يقوم

(٢٤٥) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٣

عليها، فلم يكن لهم كتاب يقرؤونه منزل من عند الله كما لأهل الكتاب، ولا علوم قياسية مستنبطة، كما للصابئة، ونحوهم، وكان الخط فيهم قليلاً جداً، وكان لهم من العلم ما ينال بالفطرة التي لا يخرج بها الإنسان عن الأموة العامة، كالعلم بالصانع ـ سبحانه ـ وتعظيم مكارم الأخلاق، وعلم الأنواء والأنساب والشعر، فاستحقوا اسم الأمية من كل وجه، كما قال فيهم: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾، وقال تعالى: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾، فجعل الأميين مقابلين لأهل الكتاب، فالكتابي غير أمي.

فلما بعث فيهم ووجب عليهم اتباع ما جاء به من الكتاب وتدبره وعقله والعمل به ـ وقد جعله تفصيلاً لكل شيء، وعلمهم نبيهم كل شيء حتى الخراءة ـ صاروا أهل كتاب، وعلم، بل صاروا أعلم الخلق، وأفضلهم في العلوم النافعة، وزالت عنهم الأمية المذمومة الناقصة وهي عدم العلم والكتاب المنزل، إلى أن علموا الكتاب والحكمة وأورثوا الكتاب...[٢٤٦]».

وإذن فهناك أمية مذمومة ناقصة وأمية ممدوحة حسب ما يظهر من هذا النص، فأما الأمية المذمومة الناقصة فهي الأمية في العلم الشرعي والكتاب المنزل، فهذه أمية ناقصة لا تجوز، أما أما أمية قراءة المكتوب، وأمية الحساب والكتابة وغيرها من الوسائل التي توصل إلى تلك العلوم؛ فهي أمية ليست مذمومة لذاتها؛ ذاك أن تحقيق الفضائل بالاستغناء عن تلك الوسائل أفضل وأكمل كما قال، فتأمل.

ثم يقول شيخ الإسلام كلاماً فحواه أن الأمية أقسام: منها ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه، ومنها ما هو نقص وهو ترك الأفضل، ومنها ما هو أفضل وأكمل[٢٤٧].

وبيت القصيد إذن في مسألة قراءة الكتابة والخط والحساب وغيرها من الوسائل هي ما يبيّنه شيخ الإسلام بوضوح فيقول: «وأما الأمور المميزة التي هي وسائل وأسباب إلى الفضائل مع إمكان الاستغناء عنها بغيرها، فهذه مثل الكتاب الذي هو الخط والحساب، فهذا إذا فقدها مع أن فضيلته في نفسه لا تتم بدونها وفقدها نقص، إذا حصّلها واستعان بها على كماله وفضله كالذي يتعلم الخط فيقرأ به القرآن، وكتب العلم النافعة، أو يكتب للناس ما ينتفعون به؛ كان هذا فضلاً في حقه وكمالاً، وإن

---

(٢٤٦) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٤

(٢٤٧) السابق ج ن، ص ن.

استعان به على تحصيل ما يضره، أو يضر الناس كالذي يقرأ بها كتب الضلالة ويكتب بها ما يضر الناس كالذي يزوّر خطوط الأمراء والقضاة والشهود، كان هذا ضرراً في حقه وسيئة ومنقصة ولهذا نهى عمر أن تعلم النساء الخط.

وإن أمكن أن يستغنى عنها بالكلية بحيث ينال كمال العلوم من غيرها وينال كمال التعليم بدونها كان هذا أفضل وأكمل، وهذه حال نبينا صلى الله عليه وسلم...[٢٤٨]».

فقد وضح الأمر بهذا النص، فقراءة المكتوب والحساب والخط وغيرها من الوسائل ليست محمودة في حد ذاتها، بل هي وسائل إلى ما هو فضيلة في حد ذاته كقراءة القرآن، فإذا تحققت قراءة القرآن بلا حاجة إلى تعلم الخط مثلاً كان هذا أفضل وأكمل وأنبل وأوفق لحال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتركها والاستغناء عنها هو من (الأمية غير المذمومة) إذن إذا تحققت الفضائل بالاستغناء عنها بالكلية، بعكس ترك تعلم القرآن الكريم مثلاً.

علم الرياضيات والفلك كثير التعب قليل الفائدة:

ومما يؤكد هذا عند شيخ الإسلام رحمه الله ـ أعني تلك القسمة في العلوم بين ما هو مطلوب لذاته وما هو وسيلة إلى فضيلة لو تحققت بدون تلك الوسيلة لكان هذا أفضل وأكمل ـ، أقول: مما يؤكد هذا عند شيخ الإسلام تصريحه بأن كلام الفلاسفة «في الطبيعات والرياضيات لا يفيد كمال النفس وصلاحها، وإنما يحصل ذلك بالعلم الإلهي[٢٤٩]».

بل إن علماً كعلم الفرائض مثلاً يقول شيخ الإسلام بأنه ليس مما تكمل به النفس، ولهذا فكثير من الناس يتسلَّون به وقت فراغهم[٢٥٠]، ويكرر مثل هذا في كلامه عن الرياضيات والهندسة أيضاً فهما علمان لا تكمل بهما النفس[٢٥١].

وكذلك يتكلم عن علم الرياضيات، وما يقوم عليه الدليل الرياضي إنما هو «كثير

---

(٢٤٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٩٥
(٢٤٩) مجموع الفتاوى ٧: ٣٥٨
(٢٥٠) مجموع الفتاوى ٩: ٧١
(٢٥١) مجموع الفتاوى ٩: ٦٩

التعب قليل الفائدة، لحم جبل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى[٢٥٢]».

وكذلك يتكلم عن علم الهيئة (الفلك) فيرى أنه علم صحيح، ولكن أكثر دقائقه وتفريعاته كثير التعب قليل الفائدة[٢٥٣].

وينقل عن الخطابي ـ على سبيل التدعيم والتأييد ـ أنه يرى أن الكلام في الجزء والطفرة مما لا يفيد، وكذلك ينقل عن أبي حامد الغزالي أن الحديث في حركات الكواكب ودقائق الهيئة وغيرها مضيعة للوقت، لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتعاب الحيوان[٢٥٤].

إتقان الفلاسفة للعلوم الطبيعية إنما سببه جهلهم بالله:

بل يرى أن الفلاسفة حين أتقنوا تلك العلوم الطبيعية فإنما تفوّقوا فيها بسبب جهلهم بالله تعالى، فيقول موجهًا خطابه إلى الفلاسفة: «**وكون الواحد منكم حاذقاً في طب أو نجوم أو غرس أو بناء؛ هو لقلة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته**، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب، الذي هو أجلُّ المطالب، وأرفع المواهب، فاعتضتم بالأدنى عن الأعلى: إما عجزاً وإما تفريطاً[٢٥٥]».

فهؤلاء الفلاسفة إنما تفوّقوا في العلوم الطبيعية لقلة معرفتهم بالله وأسمائه وصفاته، ومفهوم الخطاب أنهم لو عرفوا الله وأسماءه وصفاته لما تفوّقوا في العلم الطبيعي وحذقوا به!.

الكيماويون يضاهئون خلق الله، والكيمياء لا تصح في العقل ولا تجوز في الشرع:

وانسجاماً مع هذا التوجه نجد شيخ الإسلام رحمه الله يشتد جداً على أهل الكيمياء. والذي يتتبع نصوص شيخ الإسلام رحمه الله في الكيمياء وأهلها، تجده يعلل تحريمها بعلتين:

---

(٢٥٢) درء التعارض مج ٣: ٣٧

(٢٥٣) مجموع الفتاوى ٣٥: ١١٠

(٢٥٤) درء التعارض مج ٤: ١٥٧، وما يليها

(٢٥٥) درء التعارض مج ٣: ٣٥

١ . الغش والتدليس.

٢ . مضاهاة خلق الله تعالى.

وحسبي أن أنقل هنا بعض النصوص التي يستشف منها هاتان العلتان التي ذكرت.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«والغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع، مثل أن يكون ظاهر المبيع خيرًا من باطنه، كالذي مر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأنكر عليه. ويدخل في الصناعات مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك أو يصنعون الملبوسات كالنساجين والخياطين ونحوهم أو يصنعون غير ذلك من الصناعات فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان.

ومن هؤلاء: الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك فيصنعون ذهبًا أو فضة أو عنبرًا أو مسكًا أو جواهر أو زعفرانًا أو ماء ورد أو غير ذلك، يضاهون به خلق الله: ولم يخلق الله شيئاً يقدر العباد أن يخلقوا كخلقه، بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة فليخلقوا بعوضة) ولهذا كانت المصنوعات مثل الأطبخة والملابس والمساكن غير مخلوقة إلا بتوسط الناس قال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١] ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وكانت المخلوقات من المعادن والنبات والدواب غير مقدورة لبني آدم أن يصنعوها، لكنهم يشبهون على سبيل الغش. وهذا حقيقة الكيمياء، فإنه المشبه، وهذا باب واسع قد صنف فيه أهل الخبرة ما لا يحتمل ذكره في هذا الموضع [٢٥٦]».

فواضح من النص السابق أن ما يتكئ عليه شيخ الإسلام في تحريم الكيمياء هو الغش والتدليس، ومضاهاة خلق الله.

ويسأل شيخ الإسلام عن الكيمياء هل تصح بالعقل أو تجوز بالشرع؟

فيجيب:

«الحمد لله، ما يصنعه بنو آدم من الذهب والفضة وغيرهما من أنواع الجوهر والطيب وغير ذلك، مما يشبهون به خلق الله من ذلك، مثل ما يصنعونه من اللؤلؤ،

---

(٢٥٦) مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥

والياقوت والمسك والعنبر وماء الورد، وغير ذلك، فهذا كله ليس مما يخلقه الله من ذلك، بل هو مشابه له من بعض الوجوه، ليس هو مساوياً له في الحد والحقيقة، وذلك كله محرّم في الشرع بلا نزاع بين علماء المسلمين الذين يعملون حقيقة ذلك[٢٥٧]».

أقول: فكيف لو أدرك شيخ الإسلام رحمه الله زماننا هذا ورأى ما يصنعه الكيماويون من الحليِّ والعطور التي هي أغلى ثمناً ـ في بعض الأحيان ـ الآن من الذهب والفضة، ومن ماء الورد ومن المسك المعتق؟

هذا والناس يعلمون أنها عمل الكيماوية، ويعلمون أيضاً أنها ليست طبيعية، وهم يفضلونها على الطبيعية، لقد اختلفت مقاييس الناس في هذا الزمان عمّا كانت عليه.

وإن كان القارئ يتعجب من إصرار شيخ الإسلام على أن عمل الكيماوية هو مضاهاة لخلق الله تعالى، فإن أحداً من الكيماوية لا يزعم هذا! فإن المواد التي يمزجونها ويختبرونها ويصنعونها موجودة قبل أن يولدوا، وستبقى بعد أن يموتوا، ولكن شيخ الإسلام يرحمه الله يرى أن عمل الكيماويين نفسه هو مضاهاة لخلق الله تعالى.

ثم يضيف: «ومن زعم أن الذهب المصنوع مثل المخلوق فقوله باطل في العقل والدين[٢٥٨]»، على أن أحداً لا يقول إن الذهب المصنوع (الفالصو) مثل المخلوق.

والعلم الحديث يثبت نظرياً وعملياً تحويل معدن إلى معدن، وعنصر إلى عنصر آخر، وإن (الكيماوية) اليوم قد تمكنوا ـ عمليًّا ـ من (تخليق) عناصر جديدة مفيدة جداً، وهذا يدرسه أبناؤنا اليوم في المدارس، فهل يرى شيخ الإسلام أن تلك العناصر الجديدة قد خلقها البشر؟ فإنهم قد أوجدوها بعد أن لم تكن موجودة وأوجدوها من شيء سابق، وهذا ما يبطل نظرية شيخ الإسلام رحمه الله في الخلق الذي ينسبه لله تعالى، فإنه يقول إن الله تعالى لا يخلق شيئاً إلا من مادّة قبله إلى ما لا بداية فليس هناك شيء يقال إنه المخلوق الأول خلقه الله من لا شيء، ذاك أن الله تعالى ـ عند ابن تيمية ـ لا يخلق شيئاً من لا شيء، وهذا ما يقرره جليًّا في كتاب النبوات فيقرر أن الله تعالى لم يخلق مخلوقاً من مخلوقاته إلا من مادّة سابقة عليه، ويناقش الفلاسفة الذين يقولون بقدم المادة ويدحض حجتهم ليكون مؤدى كلامه أن الله تعالى يخلق الخلق من

---

(٢٥٧) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٣

(٢٥٨) السابق ج ن، ص ن.

مادّة سابقة يفنيها بعد أن يخلق منها، ويهاجم المتكلمين الذين يقولون إن الله خلق جنس المخلوقات من لا شيء، ثم يقول: «كون الشيء مخلوقاً من مادّة وعنصر أبلغ في العبودية من كونه خلق من لا شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية، فإن الرب هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فإذا كان المخلوق له أصل وجد منه، كان بمنزلة الوالد، وإذا كان والداً ومولوداً، كان أبعد عن مشابهة الربوبية والصمدية. . . . إلخ[٢٥٩]».

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان الخلق لا يكون إلا من مادة سابقة فالبشر ـ بهذا المعنى ـ خالقون أيضاً لأنهم قد خلقوا عناصر جديدة لم تكن موجودة قبل أن يوجدوها هم!

والواقع أن المتكلمين ينسبون لله تعالى أنه خلق مخلوقات أولى من لا شيء، وإذن فهناك ما يمكن أن يقال له: المخلوق الأول، أو المخلوقات الأولى التي خلقت من لا شيء، وحينئذ فيتميّز الخلق المطلق لله تعالى عن الخلق المقيّد الذي يجوز أن ينسب للبشر، والقرآن الكريم قد نسب الخلق إلى المخلوقات في قوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، وقوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾، وقوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿إذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾، وغيرها من الآيات التي تنسب خلقاً (مقيّداً) للعباد، ومن هذا الجنس قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم، فهذا خلق مقيّد يجوز نسبته إلى البشر.

وإذ قد علمنا هذا، فالكيماويون لا يضاهئون خلق الله فقط، بل هم يخلّقون شيئاً جديداً أيضاً! وإذا نظرنا إلى هذا الأمر بمنظور شيخ الإسلام رحمه الله، فسنعتبر ما يفعله الكيماويون مضاهاة لخلق الله، بل وتخليقاً جديداً أيضاً، لكن حين ننظر إلى الأمر بمنظار المتكلمين فسنتعبر أن ما يفعله الكيماويون ما هو إلا خلق مقيّد وتخليق مقيّد أذن الله تعالى به لعباده، وأقدرهم عليه فلا مضاهاة هنا ولا تخليق يؤدي إلى مشابهة الخالق بالمخلوق.

وهاهنا يبطل قول شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما الكيمياء فإنه يشبه فيها المصنوع بالمخلوق، وقصد أهلها إما أن تجعل هذا كهذا[٢٦٠]»، مع كونه مصيباً في هجومه

---

(٢٥٩) النبوات ص ٨٦

(٢٦٠) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٤

عليهم حين يستخدمون هذا التشبيه للغش «فينفقونه ويعاملون به الناس، وهذا من أعظم الغش[٢٦١]». ويضيف: «وأهل الكيمياء من أعظم الناس غشًّا ولهذا لا يظهرون للناس إذا عاملوهم أن هذا من الكيمياء، ولو أظهروا للناس ذلك لم يشتروه منهم إلا من يريد غشهم[٢٦٢]».

وشيخ الإسلام هنا محق كل الحق، حين تكون الكيمياء وسيلة للغش أو إلحاق الضرر بالآخرين شأنها شأن غيرها من علوم الطبيعة، لكن المشكلة هي أن الشيخ يرى الكيمياء نفسها محرّمة للسبب الآخر الذي بيّنته وهو كونها مضاهاة لخلق الله.

وكذلك فإنه «لم يكن من أهل الكيمياء أحد من الأنبياء ولا من علماء الدين ولا من مشايخ المسلمين ولا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان[٢٦٣]».

وإذا كان قد نُسِب إلى خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أنه تعلم الكيمياء فـ «ليس هو ممن يقتدي بهم المسلمون في دينهم، ولا يرجعون إلى رأيه، فإن ثبت النقل عنه فقد دلس عليه، كما دلس على غيره[٢٦٤]».

وإذا كان جابر بن حيان من القدماء أيضاً الذين نسب إليهم تعلم الكيمياء والعمل بها، فجابر بن حيان نفسه «مجهول لا يعرف، وليس له ذكر بين أهل العلم، ولا بين أهل الدين[٢٦٥]»، وهكذا فابن تيمية يشكك في شخصية جابر بن حيان فهو رجل منكور وليس معروفاً.

وأكثر ما يحمل به ابن تيمية على الكيماويين أنهم يغشون الناس ويخدعونهم، ومن أجل هذا يحرّم الكيمياء حتى يقول: «والكيمياء أشد تحريماً من الربا، قال القاضي أبو يوسف: من طلب المال بالكيمياء أفلس[٢٦٦]».

وفي سياق حملة شيخ الإسلام على الكيمياء وأهلها ذكر رأساً من رؤوس الكيماوية في زمانه وكان هذا الرجل يعلّم الناس ويخطب بهم الجمعة! وذكر ابن تيمية لنا حال هذا الرجل وأنه توفي فلم يصل عليه إلا القليل من الناس بسبب تعاطيه للكيمياء[٢٦٧].

---

(٢٦١) السابق ج ن، ص ن.
(٢٦٢) السابق نفسه.
(٢٦٣) السابق ٢٩: ٢٠٦
(٢٦٤) السابق ج ن، ص ن.
(٢٦٥) نفسه.
(٢٦٦) نفسه.
(٢٦٧) السابق ٢٩: ٢٠٨

وذكر لنا شيخ الإسلام رحمه الله قصة حدثت معه، وكيف أنه شهد من يبيع كتب الكيمياء وينادي عليها، ولنستمع إليه يحكي قصته تلك ويقول: «فقام المنادي ينادي على (كتب الصنعة)، وكانت كثيرة يعني كتب الكيمياء، فإنهم يقولون: هي علم الحجر المكرم، وهي علم الحكمة، ويعرفونها بأنواع من العبارات، وكان المتولي لذلك، من أهل السيف والديوان شهوداً، فقلت لوليّ الأمر: لا يحل بيع هذه الكتب؛ فإن الناس يشترونها فيعملون بما فيها، فيقولون: هؤلاء (زغلية) فيقطعون أيديهم، وإذا بعتم هذه الكتب تكونون قد مكنتموهم من ذلك، وأمرت المنادي فألقاها ببركة كانت هناك، فألقيت حتى أفسدها الماء، ولم يبق يعرف ما فيها[٢٦٨]».

ويستدل شيخ الإسلام على بطلان الكيمياء بـ «أن الكيمياء لم يعملها رجل في الأمة لسان صدق، لا عالم متبع، ولا شيخ يقتدى به، ولا ملك عادل، ولا وزير ناصح، وإنما يفعلها شيخ ضال مبطل، مثل ابن سبعين وأمثاله، أو مثل بني عبيد، أو ملك ظالم أو رجل فاجر[٢٦٩]».

وحين يكون من علماء المسلمين من أجازها نجد أن شيخ الإسلام يقول في حقهم: «وإن التبس أمرها على بعض أهل العقل والدين فغالبهم ينكشف له أمرها في الآخر، ولا يستطيعون عملها صيانة من الله لهم لحسن قصدهم، وما أعلم أن رجلاً من خيار المسلمين أنفق منها أو أكل منها[٢٧٠]»، ثم يقول: «إذا كان طائفة من المنتسبين إلى العلم والعبادة اعتقدوا أن علم الكيمياء حق وحلال، فهذا لا يفيد شيئاً، فإن قول طائفة من العلماء والعباد خالفهم من هو أكبر منهم، وأجل عند الأمة لا يحتج به إلا أحمق[٢٧١]» ويزيد الأمر تأكيداً حين يقول مستدلاً على من أجاز الكيمياء من العلماء: «ويكفيه أن خيار هذه الأمة من القرون الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الذين يلونهم لم يدخلوا في شيء من هذا، إذ لو كانت حلالاً لدخلوا فيها، كما دخلوا في سائر المباحات[٢٧٢]».

ومما يستدل به شيخ الإسلام أن المعدن لا يمكن أن يشتق منه معدن آخر،

---

(٢٦٨) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٨

(٢٦٩) السابق ج ن، ص ن.

(٢٧٠) السابق نفسه.

(٢٧١) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢٠٩

(٢٧٢) السابق نفسه.

فيقول: «فكما أن قريشاً ليس أصلها أصل تميم، وعدنان ليس أصلها أصل قحطان، والعرب ليس أصلها أصل العجم، فكذلك ليس أصل الذهب أصل الفضة، ولا أصل الفضة أصل الذهب، وإن قدّر أن معدن الذهب يكون فيه فضة، كما يكون في معدن الفضة نحاس، فكذلك خبث المعادن.

ومعلوم أن المستخرج من المعدن لا بد من تصفيته من خبثه، والناس يعلمون ما شاء الله من معادن الفضة لا يخرج منها ذهب، ولو كانت الفضة إذا أكمل طبخها صارت ذهباً، لكان يخرج من معادن الفضة ذهب. . . .[٢٧٣]».

غير أن العلم الحديث اليوم يثبت ـ نظريًّا على الأقل ـ أنه بتغيير عدد ذرات العنصر يتحوّل إلى عنصر آخر، بل قام علماء الكيمياء في زماننا هذا بإضافة عناصر جديدة بتحوّل عدد ذرات عنصر إلى عنصر آخر.

وبهذا نكون قد أعطينا صورة عن موقف ابن تيمية من العلم الطبيعي فهو ـ أي العلم الطبيعي ـ ليس مما تكمل به النفس، وما هو ـ بتعدد فروعه ـ إلا وسيلة إلى فضائل إذا تحققت بدونها كان هذا أفضل وأنبل وأوفق لحال الرسول صلى الله عليه وسلم كما نقلت عنه سابقاً.

وكذلك فيجب على ولاة الأمر أن ينكروا على «الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك، فيصنعون ذهباً أو فضة أو مسكاً، أو جواهر أو زعفراناً أو ماء ورد، أو غير ذلك، يضاهئون به خلق الله، ولم يخلق الله شيئاً فيقدر العباد أن يخلقوا كخلقه بل قال الله عز وجل فيما حكى عنه رسوله: (ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة وليخلقوا بعوضة). . .[٢٧٤]».

لكن بالرغم من هذا كله؛ فإننا نجد أن شيخ الإسلام يقر بأن الطب «علم نافع[٢٧٥]» غير أننا نجده يصرّح في موطن آخر بأن «قول الأطباء إنه لا يبرأ من هذا المرض إلا بهذا الدواء المعين فهذا قول جاهل لا يقوله من يعلم الطب أصلاً فضلاً عمن يعرف الله ورسوله!، فإن الشفاء ليس في سبب معيّن يوجبه في العادة كما للشبع سبب معيّن يوجبه في العادة، إذ من الناس من يشفيه الله بلا دواء، ومنهم من يشفيه الله

(٢٧٣) مجموع الفتاوى ٢٩: ٢١٠
(٢٧٤) مجموع الفتاوى ٢٨: ٤٥
(٢٧٥) مجموع الفتاوى ٩: ١٥

بالأدوية الجثمانية حلالها وحرامها، وقد يستعمل فلا يحصل الشفاء لفوات شرط أو لوجود مانع[٢٧٦]»، ويقول أيضاً: «وقد يتحصل الشفاء بغير الأدوية كالدعاء والرقية وهو أعظم نوعي الدعاء حتى قال أبقراط: نسبة طبنا إلى طب أرباب الهياكل كنسبة طب العجائز إلى طبنا[٢٧٧]».

ويلوم الذين يردّون كل ما يقوله علماء الهيئة (الفلك) بحجة أنهم يقولون كلاماً باطلاً، فيقول: «ثم هؤلاء الذين يخبرون بالحساب في الرؤية أو في ابتاع أحكام النجوم في تأثيراتها المحمودة والمذمومة، فيراهم لما تعاطوا هذا ـ وهو من المحرّمات في الدين ـ صار يرد كل ما يقولونه من هذا الضرب، ولا يميز بين الحق الذي دلّ عليه السمع والعقل. . .[٢٧٨]».

وعلى أن الشيخ يرحمه الله ينفي علم الكيمياء ويتلف كتبه كما رأينا، وعلى أن شيخ الإسلام يرى أن علم الكيمياء لا يصح في العقل ولا يجوز في الشرع، نجده يقرر أموراً ربما تكون أبعد في العقل والشرع من الكيمياء.

فمن ذلك أنه يخبرنا أن الجن يتمثلون به ويساعدون الناس، وأن الجني تمثل به هو شخصياً وطار في الهواء وأنقذ من استغاث به[٢٧٩].

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن من السلف من كان يختم القرآن تسعين مرة في الشهر أي يختم ثلاث مرات في اليوم والليلة، مثل كرز بن وبرة، وكَهْمَس وغيرهما[٢٨٠].

وكذلك يخبرنا شيخ الإسلام أن الجن والإنس يتناكحون ويولد بينهما أولاد، وأن هذا «كثير معروف» كما يقول ثم يستطرد فيقول بأن أكثر العلماء قد كرهوا نكاح الجن بالإنس[٢٨١].

ويخبرنا شيخ الإسلام رحمه الله تعالى وقد روى حديث القردة التي زنت فرجمتها

---

(٢٧٦) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٥٢
(٢٧٧) مجموع الفتاوى ٢٤: ١٤٨
(٢٧٨) مجموع الفتاوى ٢٥: ٧٥
(٢٧٩) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٤٦
(٢٨٠) مجموع الفتاوى ١٦: ٣٥
(٢٨١) مجموع الفتاوى ١٩: ٢٤

القرود[٢٨٢]، يقول شيخ الإسلام بأن «مثل ذلك قد شاهده الناس فى زماننا فى غير القرود، حتى الطيور[٢٨٣].»، فغير القرود من البهائم العجماوات غير المكلّفة تزني كذلك[٢٨٤]

بل ويخبرنا شيخ الإسلام كذلك أن من الناس ممن يدّعي الولاية من يقتل بعضهم بعضاً قتلاً باطناً «بالهمة والقلوب[٢٨٥]»[٢٨٦].

وكذلك ينسب لبعض الناس أنهم يتصرفون في الكون! فيقول: «وما زال أئمة الدين ومشائخه يعظمون النكير على هؤلاء المنافقين وإن كانوا من الزهاد العابدين وأهل الكشف والتصرف في الكون وأرباب الكلام والنظر في العلوم، فإن هذه الأمور قد يكون في أهل الكفر والنفاق من المشركين وأهل الكتاب. . .[٢٨٧]».

والسؤال الذي أختم به موضوعي هذا هو: هل الكيمياء لا تصح في العقل ولا تجوز في الشرع، بينما ما يقوله شيخ الإسلام من هذه الآراء وغيرها يصح في العقل ويجوز في الشرع؟.

وبعد، فلقد سأل فضيلة العلامة العثيمين شاب متخصص في الكيمياء عن كيفية الجمع بين تعلم الكيمياء والعلم الشرعي فأجابه:

«أرى أن التوفيق بين العلمين يمكن بحيث تركز على العلم الشرعي ويكون هو الأصل لديك، ويكون طلب العلم الآخر على سبيل الفضول، ثم مع ذلك تمارس هذا العلم الثاني من أجل مصلحة تعود عليك وعلى أمتك بالخير، مثل أن تستدل بدراسة

---

(٢٨٢) رواه البخاري.

(٢٨٣) مجموع الفتاوى ١١: ٢٩٦

(٢٨٤) أتساءل: ما بال الذباب والخنافس؟

(٢٨٥) يقول الشهرستاني في الملل والنحل عن البراهمة الهنود أهل البددة (أصنام جمع بد)، وهم (أصحاب الفكرة والوهم) يذكر عنهم أنهم: «يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة، والاجتهادات المجهدة، حتى إذا تجرّد الفكر عن هذا العالم، تجلى له ذلك العالم، فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس الأمطار، وربما يقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال». ينظر الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق محمد فريد، ط.د (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ت.د) ج٢: ص ٢٤٠. وهنا نعلم ما مصدر هذا الاعتقاد الذي يتبناه شيخ الإسلام ويعترف به!.

(٢٨٦) مجموع الفتاوى ١٠: ٢٠٢

(٢٨٧) مجموع الفتاوى ١١: ٢٣٠

هذا العلم على كمال حكمة الله عز وجل، وربط الأسباب بمسبباتها وما إلى ذلك مما يعرفه غيرنا ولا نعرفه في هذه العلوم، فأنا أقول: استمر في العلم الشرعي، واطلب الآخر لكن اجعل الأهم والمركز عليه هو العلم الشرعي[٢٨٨]».

فأنت ترى هنا أن الشيخ العلامة رحمه الله كان يرى أن العلم الشرعي يجب أن يكون هو الأصل أما العلم الطبيعي فما هو إلا فضول فقط لتحقيق مصلحة دنيوية، أو ربما يكون للفت الانتباه إلى حكمة الله تعالى.

على أن الشيخ رحمه الله عندما سئل في موطن آخر عن تعلم الهندسة والطب قال بأنها من العلوم التي «يحتاجها المسلمون» وأنها من «فروض الكفايات» ولهذا ينصح متخصصي تلك العلوم أن يقصدوا «نفع إخوانهم المسلمين ورفع أمتهم الإسلامية»، وأضاف أن تلك العلوم «إذا قصد بها الإنسان القيام بمصالح العباد صارت مما يقرب إلى الله لا لذاتها ولكن لما قصد بها[٢٨٩]».

ويقدّم العلامة العثيمين طريقة للموازنة بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية، وإن كان الأصل هو العلوم الشرعية على أية حال.

يقدم العلامة العثيمين موازنة بين العلمين، فيفرّق في العلوم الشرعية بين ما لا بد للإنسان من تعلمه مما يحتاجه في أمور دينه، وبين ما يدخل في فروض الكفايات، وهذا هو الذي يدخل في الموازنة مع العلوم الطبيعية ليختار الطالب ما يتخصص فيه، فإذا كان هذا فرض كفاية وذاك فرض كفاية فإما أن يتخصص في العلوم الشرعية وإما في العلم الطبيعي الذي يريده، ويبين العلامة أن العلوم غير الشرعية منها ما هو ضار ومنها ما هو نافع ومنها ما الجهل به لا يضر والعلم به لا ينفع، وعلى طالب العلم أن يختار النافع[٢٩٠].

وحين سئل العلامة العثيمين عن تعلم الرياضيات هل فيه أجر؟ أجاب بأنها «إذا كانت تنفع المسلمين في معاشهم ونوى الشخص بذلك نفع الناس بها فإنه يؤجر على نيته، ولكنها ليست كالعلوم الشرعية فإنه إذا كانت من المباحات تكون وسيلة، فإذا كانت وسيلة إلى ما ينفع الناس في معاشهم أثيب الشخص عليها» وأضاف أنها من

---

(٢٨٨) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٢٦: ٥٦

(٢٨٩) السابق ٢٦: ٥٠

(٢٩٠) السابق ٢٦: ٥٤

المباح الذي منه ما قد يكون حراماً ومنه ما قد يكون مكروهاً ومنه ما قد يكون مستحباً[٢٩١].

وبهذا نجد أن العلامة العثيمين وبحكم اختلاف العصر والبيئة والأحوال يخطو خطوات أكثر انفتاحاً فيما يتعلق بموقفه من العلم الطبيعي من شيخ الإسلام رحمه الله، وإن كان هناك نوع من التشابه في أن علوم الطبيعة لا تحمد لذاتها وإنما هي وسائل فلها حكم مقاصدها.

ولكني وبعد أن عرضت لآراء الشيخ ابن عثيمين تجاه العلوم الطبيعية جملة، أستحسن أن أختم بهذه الفتوى للشيخ العلامة رحمه الله **حول دوران الأرض حول الشمس**.

سئل فضيلة العلامة عن دوران الأرض، ودوران الشمس حول الأرض؟ وما توجيهكم لمن أسند إليه تدريس مادّة الجغرافيا وفيها: أن تعاقب الليل والنهار بسبب دوران الأرض حول الشمس؟

فأجاب فضيلته:

«خلاصة رأينا حول دوران الأرض أنه من الأمور التي لم يرد فيها نفي ولا إثبات لا في الكتاب ولا في السنة، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾ ليس بصريح في دورانها، وإن كان بعض الناس قد استدل بها عليه محتجاً بأن قوله: ﴿أن تميد بكم﴾ يدل على أن للأرض حركة، لولا هذه الرواسي لاضطربت بمن عليها.

وقوله: ﴿الله الذي جعل لكم الأرض قراراً﴾ ليس بصريح في انتفاء دورانها، لأنها إذا كانت محدودة من الميَدان في دورانها، بما ألقى الله فيها من الرواسي صارت قراراً وإن كانت تدور.

أما رأينا حول دوران الشمس على الأرض [كذا] الذي يحصل به تعاقب الليل والنهار، فإننا مستمسكون بظاهر الكتاب والسنة، من أن الشمس تدور على الأرض دوراناً يحصل به تعاقب الليل والنهار، حتى يقوم دليل قطعي يكون لنا حجة بصرف ظاهر الكتاب والسنة إليه، وأنّى ذلك!.

والواجب على المؤمن أن يتمسك بظاهر القرآن الكريم والسنة في هذه الأمور

---

(٢٩١) السابق ٢٦: ٥٨

وغيرها، ومن الأدلة على أن الشمس تدور على الأرض دوراناً يحصل به تعاقب الليل والنهار: قوله تعالى: ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال﴾، فهذه أربعة أفعال أسندت إلى الشمس: (طلعت)، (تزاور)، (غربت)، (تقرضهم)، ولو كان تعاقب الليل والنهار بدوران الأرض لقال: ﴿وترى الشمس إذا تبين سطح الأرض إليها تزاور كهفهم عنها﴾ أو نحو ذلك.

وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي ذر حين غربت الشمس أتدري أين تذهب؟ فقال: الله ورسوله أعلم، قال: (فإنها تذهب وتسجد تحت العرش وتستأذن فيؤذن لها، وأنها تستأذن فلا يؤذن لها، ويقال: ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها) ففي هذا إسناد الذهاب والرجوع والطلوع إليها، وهو ظاهر في أن الليل والنهار يكون بدوران الشمس على الأرض.

وأما ما ذكره علماء الفلك العصريون فإنه لم يصل عندنا إلى حد اليقين فلا ندع من أجله ظاهر كتاب ربنا وسنة نبينا.

ونقول لمن أسند إليه تدريس مادّة الجغرافيا: يبين للطلبة أن القرآن الكريم والسنة كلاهما يدل بظاهره على أن تعاقب الليل والنهار إنما يكون بدروان الشمس على الأرض لا بالعكس، فإذا قال الطالب: أيهما نأخذ به؟ أظاهر الكتاب والسنة أم ما يدعيه هؤلاء الذين يزعمون أن هذه من الأمور اليقينيات؟ فجوابه: أنا نأخذ بظاهر الكتاب والسنة لأن القرآن الكريم كلام الله تعالى الذي هو خالق الكون كله، والعالم بكل ما فيه من أعيان وأحوال وحركة وسكون، وكلامه تعالى أصدق الكلام وأبينه، وهو سبحانه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وأخبر سبحانه أن يبيّن لعباده لئلا يضلوا، وأما السنة فهي كلام رسول رب العالمين، وهو أعلم الخلق بأحكام ربه وأفعاله، ولا ينطق بمثل هذه الأمور إلا بوحي من الله عز وجل، لأنه لا مجال لتلقيها من غير الوحي.

وفي ظني ـ والله أعلم ـ أنه سيجيء الوقت الذي تتحطم فيه فكرة علماء الفلك العصريين كما تحطمت فكرة داروين حول نشأة الإنسان[٢٩٢]».

وهكذا يدرس الطالب في الجغرافيا شيئاً يخالف ما يدرسه في القرآن الكريم! وهكذا ينطلق النص القرآني في طريق مخالف لطريق العلم والمعرفة، لتحدث البينونة

---

(٢٩٢) مجموع رسائله وفتاواه ١: ٧٠

والانشقاق بين حقائق القرآن الكريم وحقائق المعرفة البشرية، وقد ألمحنا في بحثنا الذي تناولنا فيه كتاب درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية بالنقد، ألمحنا إلى خطورة هذا التوجه في وجوب الأخذ بظاهر النص على الرغم من قيام الأدلة العقلية بما يخالف هذا الظاهر، وما يؤدي إليه إغفال التطور المعرفي للعقل البشري مع الحرص على ظواهر النصوص دون تأويل، حتى يصبح للقرآن الكريم سبيل مخالف ومباين لسبيل العقل! مع لوم القرآن الكريم مراراً وتكراراً الذين لا يعقلون ولا يتفكرون ولا يتدبرون!.

وبعد، وبالعودة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يجب ألا ننسى أنه ـ رحمه الله ـ هو ابن بيئته في جميع الأحوال، وختام القول: أنه وبالرغم من كل هذا فأمر يستحق التأمل ظهور شخصية عظيمة مثل ابن تيمية في مثل تلك الأزمان الصعبة بحق في تاريخ المسلمين، لها مثل هذا التأثير والتغيير الممتد إلى هذا الزمان.

القسم الثاني

قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

إثبات أجناس الصفات وتفويض كيفياتها
بين التشبيه والتنزيه

«فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه [يعني الله]، بل هو عال على كل موجود، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه [أي من الله] شيء إلا وغيره أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو منه لا من غيره. وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات الكمال بحسب الإمكان. وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو، ولا يقدح في العالي أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه».

ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: مجلد ٤: ١٠

«الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، ويقوم ويجلس إذا شاء. . . »

ابن تيمية نقلاً عن عثمان بن سعيد الدارمي
درء التعارض: مجلد ١: ٣٦٥

المقدمة

يظن بعض الفضلاء أن الحديث في الإلهيات ترف فكري ومضيعة للوقت بلا فائدة. يظنون هذا، والله تعالى قد ملأ كتابه الكريم بذكر صفاته وأفعاله، وأمر عباده بتدبر الكتاب الكريم، بما فيه من آيات الصفات من مثل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، إلى سائر الآيات.

الحديث في الإلهيات ترف فكري ومضيعة للوقت! بينما لا يستطيع أحد منهم أن يدّعي أنه لا يملك في قرارة نفسه تصوُّرًا ما عن الإله بغض النظر عن هذا التصوّر ما هو؟ تصوّراً يحدد علاقته به بشكل أو بآخر، بل يحدد علاقته بالكون ومعطياته بالتفكير فيه بطريقة معينة، وفهم ما يجري فيه من حوادث بطريقة معينة، كما يحدد سلوكه في الحياة وتعامله مع نفسه ومع عباد الله بطريقة أو بأخرى.

فاعتقاد التجسيم والتشبيه في الإله مثلاً يعطي القابلية ويهيء العقل لتقديس (المتجسد) كالبشر مثلنا إذا حقق غاية من الكمال النفسي والأخلاقي، وتوافر فيه من الصفات الفاضلة عموماً ما يفوق صفاتنا نحن، ذاك أنه يقرب بين الباقي والفاني، بين الكمال المطلق وبين الكمال النسبي، أو النقص والعجز، فيردم تلك الهوة اللامحدودة بين الخالق والمخلوق، فيضفي على الخالق صفات المخلوق، ويجعل للمخلوق فرصة الارتقاء ليقارب درجة الألوهية بطريقة أو بأخرى!.

ولهذا تجد أن هناك نوعاً من التقديس في كتب التراجم لبعض الشخصيات، لا شك أنها حققت جانباً من الكمال البشري النفسي والأخلاقي، وهي شخصيات محترمة ولا شك، غير أن العقل التجسيمي التشبيهي أضفى عليها بعض صفات التقديس فوصفها بصفات هي أقرب إلى الخوارق والغرائب منها إلى صفات الآدميين، حتى غدا مجرد نقد تلك الشخصيات أو تخطئتها أو كشف بعض السلبيات فيها جريمة من الجرائم النكراء التي يستوجب صاحبها أقسى أنواع العقوبات.

إن الفكر التنزيهي حين يقطع التشبيه بين الله والخلق من جذوره؛ فهو يقطع هذا التشبيه جنساً ونوعاً فضلاً عن الكيفية والكمية، فينفي (جنس) التشبيه بين الله وخلقه، ويقطع كل سبيل يؤدي إلى تشبيه الله تعالى بالخلق.

أما الفكر التشبيهي التجسيمي فهو يثبت الجنس والنوع ولكنه يفوّض الكيف أو الكم فقط!.

أي أن نوع (صفات المخلوقين) يضاف إلى الله تعالى بكل أريحية عند المشبِّه والمجسِّم دون أن يقتضي هذا عنده أي تشبيه أو تجسيم، ويبقى الفرق بين الخالق والمخلوق إنما هو في «الكيفية» أو في «الكمية» فقط! فالله ـ مثلاً ـ يصعد وينزل حقيقة أي ينتقل من السفل إلى العلو أو من العلو إلى السفل حقيقة، فحقيقة الصعود والنزول ـ من حيث كونه انتقالاً من مكان إلى آخر ـ ثابت لله، ولكن (الكيفية) هي المجهولة فقط، فصعود النملة مختلف عن صعود الإنسان، وصعود الإنسان مختلف عن صعود الذبابة، وحتى صعود الإنسان ليس كيفية واحدة، فهناك صعود سريع، وهناك صعود بطيء، وهناك صعود بمصعد، وهناك صعود بطائرة، وإذن فصعود الله تعالى في كيفيته مختلف عن صعود المخلوقات. أما حقيقة الصعود كانتقال من سفل إلى علو، وحقيقة النزول وهو انتقال من العلو إلى السفل فهما حقيقتان ثابتتان لله.

وكذلك كمية الصعود والنزول لله تفوق طبعاً ما عند المخلوقين من كمية الحركات التي تقوم بهم.

وعلى هذا الأساس يفهم قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، فهو لا يفهم على أنه نفي (جنس) و(نوع) المماثلة، بل يفهم على أساس إثبات جنس ونوع المماثلة، مع إثبات «كيفية» يجهلها البشر ولا يعقلونها فقط، فتأمل!.

وعلى هذا الفهم، فكل شيء ليس كمثله شيء! وكل إنسان ليس كمثله شيء ما دامت حقيقة النوع ثابتة له، وما دام لكل متصف بتلك الصفة كيفية خاصة في صعوده ونزوله من حيث الحركات المعيّنة المشخّصة القائمة به يخالف بها في الواقع حركات غيره وطريقة نزوله وصعوده.

هذا، وتكتمل الصورة حين يقال: ليس العقل هو طريق معرفة الله، ولكنها الفطرة، وهكذا يصبح العقل معزولاً عن أوجب ما ينبغي أن يبحث عنه، عن سر وجوده وكينونته، وسرِّ وجود العالم وكينونته، فلا سبيل لمعرفة هذا ـ بحسب ذلك التوجه ـ إلا ما يسمى الفطرة.

العقل معزول عن هذا، والفطرة هي الأساس، في الوقت الذي لا نجد للفطرة ذكراً بصراحة في القرآن إلا في موطن واحد، في مقابل خمسين موطناً ذكر فيها العقل، وعشرات بل مئات المواطن التي ذكر فيها التذكر والتدبر والتفكر والنظر وغيرها من الوظائف العقلية!، مع اختلاف علماء المسلمين في تعريف الفطرة أصلاً.

هذا البحث المتواضع الذي بين يديك يلقي نظرة على قواعد هذا الفكر، يوضحها ويناقشها وينقدها، ويكشف ما يترتب عليها من نتائج.

قواعد منهج ابن تيمية في التوحيد

أ. جهود شيخ الإسلام في نقض مقدمات المتكلمين:

من أشهر كتب شيخ الإسلام رحمه الله كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، وهو كتاب غنيٌّ عن التعريف، حشد فيه كل ما يمكن من الأدلة العقلية والنقلية على أنه لا تعارض بين العقل والنقل، وعلى أن المقدّم هو النقل ولا يمكن للعقل أن يخالف النقل، وقد أفردت لهذا الموضوع بحثاً كاملاً يمكن الرجوع إليه فلا حاجة للإفاضة فيه في هذا الموضع الذي يكتفى فيه بما يؤدّي الغرض من أقرب الطرق.

غير أن شيخ الإسلام ـ مع قطعه بأن العقل لا يخالف النقل ـ يقرر بوضوح أن مصدر التلقي (الأول) هو كتاب الله، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الإجماع، وهذا بعكس بعض علماء الكلام الذين يجعلون الدليل الأوّل هو العقل، فالكتاب فالسنة فالإجماع، وتقديم المتكلمين للعقل هنا إنما هو تقديم طبيعي تقتضيه طبيعة الأشياء، فلا يمكن البحث في هذا النص هل هو من عند الله إلا بعد وعي الإنسان بأنه موجود! وأنه حي، وأنه مفكر، وأن هذا الذي جاء به هذا الرسول هو كلام، وهو موجه إليه، وأن هذا الكلام الموجه إليه هو نص زعم هذا الرسول أنه من عند الله وأنه رسالة السماء، والوعي بكل تلك الأمور وحقائق الأشياء ابتداء هو حالة عقلية. فالعقل مقدم شئنا أم أبينا.

فالكتاب يكون مدلولاً عليه بادئ ذي بدء، والذي يدلُّ عليه هو العقل، وإذن فالطبيعي هو أن يكون العقل مقدَّماً في الدلالة، ثم إذا عرف العقل أن الكتاب هو من عند الله، جعله دليلاً يسير مع العقل جنباً إلى جنب، وإذا كان الكتاب هو دليل صدق الرسول، وإذا كان الرسول هو مبلغ هذا الكتاب وهو المخوّل بتطبيقه ليكون أسوة للمتبعين، فلا بد من الأخذ بسنّته لتكون دليلاً ثالثاً يعتمد عليه، وإذا كان الرسول قد

أخبر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فالإجماع دليل شرعي يؤخذ به ويعتمد عليه[٢٩٣]. هذا ـ بإجمال ـ هو كلام متكلمي الإسلام، وخلاصته أن العقل أصل النقل، وهي قاعدة يقررها علماء الكلام، ومنهم الإمام فخر الدين الرازي، الذي استفرغ شيخ الإسلام ابن تيمية وسعه في مناقشته والردّ عليه.

إن شيخ الإسلام رحمه الله معلوم أنه يقدّم ظاهر النص على العقل فيقول وبوضوح: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به[٢٩٤]، والشرع لم يصدّق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به[٢٩٥]».

ويقول كذلك: «تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول؛ وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، والمسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والشرع، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا[٢٩٦]».

إلى غير هذا من الأقوال، وقد ناقشنا هذا كله في موطن آخر فيراجع ثمة، غير أننا هنا نريد أن نتكلم في أمور أخرى تتعلق برأي شيخ الإسلام في هذه القضية.

إن شيخ الإسلام رحمه الله يقدّم الشرع على العقل مطلقاً، ومن أجل هذا قدح في دليل الحدوث الذي يقيم عليه المتكلمون منهجهم في التوحيد، ودليل الحدوث هذا قائم على مقدّمات، تلك المقدمات التي يصفها ابن تيمية بأنها باطلة[٢٩٧]، يلخصها في

---

(٢٩٣) أحب أن أنوّه إلى أن اعتبار الإجماع دليلاً شرعياً هو السائد عند المتكلمين بما فيهم المعتزلة، وإن كان بعضهم لا يقول به كأبي إسحاق النظام رحمه الله، فالإجماع حال كونه دليلاً شرعياً لم ينعقد عليه الإجماع، فتأمل!

(٢٩٤) وهذه مغالطة، فإن تصديق العقل في كل ما أخبر به الشرع إنما تحقق لأن العقل علم أن الشرع ليس فيه ما يخالف العقل، فتصديق العقل بالشرع إنما هو نتيجة لتقديم العقل على الشرع، فتأمل، وابن تيمية هنا يريد أن يجعل النتيجة هي المقدمة فيعكس الأمر!

(٢٩٥) الدرء، مج١: ١٨٠

(٢٩٦) الدرء، مج ١: ١٨٤

(٢٩٧) الدرء مج ١: ١٢٧

أربع هي: «إثبات الأعراض ـ التي هي الصفات ـ أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ، وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ـ ثالثاً ـ إما من كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً.

وهو[٢٩٨] مبني على مقدمتين:

إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات.

والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلا محدثة[٢٩٩]».

ومعنى هذه المقدّمات أننا نرى ضرورةً أن الأجسام تتحرك وتسكن، وتتقارب وتتباعد، وتجتمع وتفترق، وهكذا تتقلب بها هذه الأحوال، وتحدث شيئاً فشيئاً، ومرة بعد أخرى، وإذن فهذه الأعراض حادثة، ولما وجدنا الأجسام لا تخلو من الأعراض بل ولا يمكن تصور جسم إلا بأعراضه؛ قلنا إن الأجسام محدثة أيضاً لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وقاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مبنية على إبطال التسلسل إلى ما لا بداية، والمتكلمون حين يعمدون إلى إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإنما يردّون على المخالفين الذين يزعمون أن الأجسام أزلية وأن تعاقب الحوادث عليها أزلي، ولكن الحوادث تكمن تارة وتظهر أخرى؛ إذا ظهر حادث كمن الآخر، فإذا ظهرت الحركة ـ مثلاً ـ كمن السكون، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة وهكذا.

هؤلاء رد عليهم المتكلمون فأقاموا الأدلة على إثبات حدوث تلك الأعراض وهذا لا يتأتى إلا ببيان الدلائل على بطلان نظرية الظهور والكمون هذه، وطريقة المتكلمين في إبطال الظهور والكمون مبنية على إثبات تناقض هذه المقولة؛ لأن الكامن موجود ليس معدوماً، وحين يقال إن الحركة حين تظهر في الجسم يكمن فيه السكون هو كلام متناقض لأن الجسم يستحيل أن يكون متحركاً وساكناً معاً.

---

(٢٩٨) أي امتناع حوادث لا أوّل لها.

(٢٩٩) الدرء مج ١: ١٢٨

مقدّمات المتكلمين تلك التي يواجهون بها القائلين بأزلية العالم وأزلية الحوادث التي ـ حسب رأيهم ـ تختفي وتظهر على التوالي إلى ما لا بداية، هذه المقدّمات التي يقول بها المتكلمون يبذل شيخ الإسلام جهداً ضخماً لإبطالها في كتبه، مستخدماً الحجاج العقلي، والحجاج اللغوي، ومهاجمة المتكلمين ونقل الأقوال في ذم علماء الكلام، وغيرها من تكتيكاته التي عرف بها في مهاجمة المذهب والخصم(٣٠٠).

فأثبت من الأعراض الحركة والسكون، لأن جمهور العقلاء لا ينكرون ذلك وهو أمر ضروري لا يُدفع(٣٠١)، ولكنه نفى الاجتماع والافتراق لأنهما ـ حسبما يرى ـ مبنيان على تكوّن الأجسام من الجواهر الفردة (الذرات بالمصطلح الحديث)، وهذا ما لم يثبت، وينكره جماهير العقلاء كما يقول(٣٠٢)، وأما قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهو يردها ويثبت تسلسل الآثار إلى ما لا بداية، وهي الحجة نفسها التي يتمسك بها القائلون بقدم العالم!.

وكل هذا فصّلناه في بحثنا (هل العقل مقدّم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض).

ولقد استخدم شيخ الإسلام تكتيكات وظّفها في التشنيع على خصومه المتكلمين، ومن تلك التكتيكات: دعواه أن هذا المنهج فيه خفاء وغموض، وأن هذا المنهج لم يذكر في القرآن، فيقول: «لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدّمات، ولم يذكر في القرآن إلا واحدة لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدّمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدّمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه، ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أوّل لها؛ من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدّمات خفيّة لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن(٣٠٣)».

وحين يردّ المتكلمون مدافعين عن منهجهم هذا بأن «كون الأجسام تستلزم

---

(٣٠٠) يراجع القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدّم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض)

(٣٠١) الدرء مج ١: ٤٢٩

(٣٠٢) الدرء مج ٤: ٣٧٥

(٣٠٣) الدرء مج ١: ١٧١

الحوادث أمر ظاهر، وأنه لا بد للجسم من الحوادث، وأننا نعلم بالضرورة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإذا لم يسبقها فهو معها حتماً أو بعدها».

فيردّ على هذا الكلام قائلاً: «مثل هذه المقدّمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً..[٣٠٤]».

وإذن فشيخ الإسلام رحمه الله لا يرى أن طريقة النظر والاستدلال التي يقول بها المتكلمون تؤدي إلى العقيدة الصحيحة، ولا تؤدي بالضرورة إلى إقامة منهج التوحيد الحق النقي، وبناء على هذا، يقدّم الإمام بديلاً عن هذه الطريقة، ويضع قواعد أذكرها فيما يأتي:

ب. قواعد بديلة:

القاعدة الأولى:

الله يعرف ضرورة بالفطرة

١. معرفة الله أوضح من كون الواحد نصف الإثنين:

وهذه المفردة هي مما يقدّمه شيخ الإسلام بديلاً عن طريقة المتكلمين، وبينما يعلن المتكلمون أن الله لا يعرف إلا نظراً واستدلالاً بأدلة العقول يقول شيخ الإسلام: «أن أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخًا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي،كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين؛ لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي، فما يتصور أن تعرض عنه فطرة[٣٠٥]».

فمعرفة الله أوضح من كون الواحد نصف الإثنين عند شيخ الإسلام رحمه الله، وأحب هاهنا أن أذكر الفرق بين الضروري والاستدلالي، وبتعريف شيخ الإسلام نفسه:

أما الضروري: فهي العلوم التي خلقت في الإنسان ولا يستطيع دفعها عن نفسه،

---

(٣٠٤) السابق ١: ١٧١

(٣٠٥) مجموع الفتاوى ٢: ١٦

يقول شيخ الإسلام: «والواحد منا لا يولِّد جميع علومه، بل ثم علوم خلقت فيه لا يستطيع دفعها[٣٠٦]».

وقد يسمّى الضروري بالبديهي، وهو الذي «إذا تصور طرفاه جزم العقل به[٣٠٧]» وذاك كعلم الإنسان بوجوده مثلاً، وأن الواحد نصف الإثنين وأن الجزء أصغر من الكل، وأن الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد، إلى غيرها من العلوم التي ليست بحاجة إلى استدلال، ومن أجل هذا يصف شيخ الإسلام إحدى القضايا بأن العلم بها «فطريٌّ ضروريٌّ لا يحتاج أن يستدل عليه[٣٠٨]».

ثم يقول: «فإذا نظر فيها حصلت له علوم أخرى[٣٠٩]» هذه العلوم الأخرى تسمّى العلوم النظريّة التي تحتاج إلى بذل الجهد وإلى الاستدلال، وإذن فالعلوم الضرورية تعد القاعدة أو المنطلق الذي منه تنشأ العلوم النظرية التي تنشأ بتركيب المقدّمات المؤدية إلى نتائجها، وإذن فالضروري ـ باختصار ـ: هو ما لا يحتاج إلى الاستدلال. فمجرد تصور مقدماته كاف لمعرفة نتيجته، وأما الاستدلالي فهو ما يحتاج فيه إلى النظر والتأمل في الأدلة ثم استخراج النتائج، والعلوم الضرورية هذه بعضها فطري لا يمكن جحوده كوعي الإنسان بوجوده مثلاً ووعي الإنسان بالواقع حوله، وعلمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الثلاثة ليست أكبر من العشرة... إلخ.

فالضروريات هي الأسس التي تقوم عليها الاستدلاليات، ولذا فمن الفروق المهمة بين العلوم الضرورية والنظرية أن «المقدّمات الضرورية لا يجوز منعها، ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا إقامة حجة على منكر؛ فإن المستدل غايته أن يستدل بدليل مؤلّف من مقدمات ضرورية؛ فلو جاز منع الضرورية لم يصح الاستدلال[٣١٠]».

وكذلك لا يجوز القدح في الضروريات بالنظريات «فإن الضروريات هي الأصل للنظريات، فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل

---

(٣٠٦) مجموع الفتاوى ١٧: ١٥٥
(٣٠٧) درء التعارض مج ١: ١٢٤
(٣٠٨) درء التعارض مج ٢: ٥٨
(٣٠٩) مجموع الفتاوى ١٧: ١٥٥
(٣١٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

بفرعه، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعاً[٣١١]».

وهاهنا ربما يقول قائل: هب أنه لا يجوز في الضروريات أن تنقض بالاستدلاليات، أفكل من ادّعى في دعوى أنها ضرورية سلّمنا له، وتكون دعواه حجة على خصمه؟

هاهنا يقول شيخ الإسلام: «**ليس مجرد دعواه الضرورة حجة على خصمه**، لكن من علم أن القضية ضرورية فقد حصل له العلم بذلك، وهو لا يكابر نفسه، وسواء علمها غيره أو لم يعلمها، وسواء سلّمها له أو نازعه فيها، فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه[٣١٢]».

وهذا كلام مشكل! فإن المتنازعين ربما يدّعي أحدهما أن دعواه ضرورية وهو ممتلئ بأنها كذلك، ولكن غيره يخالفه فيها فهي ليست ضرورية عنده، ومثال ذلك دعوى المتكلمين إبطال تسلسل الآثار إلى ما لا بداية فإنهم يقولون إنه ضروري، ولكن شيخ الإسلام لا يسلّم لهم بذلك، ويرى أن تسلسل الآثار إلى ما لا بداية هو ممكن عقلاً وليس باطلاً.

وهكذا نرى أن شيخ الإسلام لم يقدّم لنا حلاً يمكن الاعتماد عليه لفضّ النزاع في دعوى الضرورة يدلي بها متنازعان، فحسب كل منهما أن يدّعي أن قضيته ضرورية وانتهى الأمر!

إلا أن طريق إلزام الخصم الذي يقترحه ابن تيمية هو «أن يستشهد على ذلك بتسليم أرباب العقول السليمة[٣١٣]».

وهذا لا يحل الإشكال أيضاً، فإنه يمكن لكل من المتنازعين أن يقول: إن أصحاب العقول السليمة يسلّمون بقولي، والسؤال هو: لماذا يكون مسلّمو قولك أنت هم أصحاب العقول السليمة دون المسلِّمين لي أنا؟.

وهذه إحدى مشكلاتنا التي ربما يلحظها القارئ العزيز هذه الأيام؛ فإن كثيراً من الدعاة والوعاظ وعلماء الشريعة أو من يقدمون أنفسهم مفكّرين للأمة، ينكرون الأمر بحجة أن (الفطرة السليمة) تنفر منه، أو أن (العقل السليم) ينكره ويرفضه، وأصبحت

---

(٣١١) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

(٣١٢) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

(٣١٣) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٦

هذه العبارات وأمثالها أشبه بالأجوبة الجاهزة (المعلّبة) لكل ما يراد رفضه أو إلغاؤه، لا سيّما حين نعلم أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول: «فإن جحد الضروريات قد يقع كثيرًا عن مواطأة، وتلقين في الأخبار والمذاهب. فالعبرة بالفطرة السليمة التي لم يعارضها ما يغيرها؛ ولهذا قلنا: إن الأخبار المتواترة يحصل بها العلم حيث لا تواطؤ على الكذب؛ لأن الفطر السليمة لا تتفق على الكذب. فأما مع التواطؤ والاتفاق فقد يتفق جماعات على الكذب[٣١٤]».

وإذن فلماذا لا يكون هذا الجمع الكثير قد تواطأ على الكذب أو الخطأ عن قصد أو عن غير قصد بحكم التلقين وطرق التعليم والتربية؟[٣١٥].

أضف إلى هذا الإشكال أيضاً أن شيخ الإسلام رحمه الله يقول وبوضوح: «**القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد، بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا تصورت جزم العقل بها**، وتصور الواحد نصف الإثنين بيِّنٌ لكل أحد، فلهذا كان التصديق التابع له أبين من غيره، ولهذا لم يكن هذا كبيان أن خمسة وخمسين وربعاً وثمناً نصف مئة وعشرة ونصف وربع وكلاهما ضروري[٣١٦]».

ومعنى هذا أنه ربما تخفى القضية البديهية أو الضرورية على أفراد أو جماعات، لكن يكفي تصور طرفي القضية ليعلم الإنسان نتيجتها ضرورة، وإذن فليس شرطاً أن تكون القضية البدهية أو الضرورية ظاهرة لكل أحد، بل إن شيخ الإسلام رحمه الله يقر بأنه ربما يقوم بالإنسان علوم ضرورية يجهل هو نفسه قيامها به[٣١٧]!.

أعود بعد هذا الاستطراد الطويل ـ على أهميته ـ إلى مسألة الفطرة فأقول: إذا علمنا الفرق بين الضروري والاستدلالي، وإذا كانت الفطرة هي (حزمة من العلوم الضرورية)، وإذا كانت العلوم الضرورية ـ حسبما يقرر شيخ الإسلام ـ قد يتفق جماعة من البشر على خلافها ويتواطأون على ذلك، وإذا كانت معرفة الله ضرورية وواضحة

---

(٣١٤) مجموع الفتاوى ٢٩: ١٢

(٣١٥) لاسيّما وأن الساسة مدى العصور ينصرون المذهب العقائدي أو الفقهي دون غيره فلا يعيّنون في مناصب الإفتاء والقضاء والوعظ والقص إلا من يقول بهذا القول، ويرتبون عليه المعاشات فينكب الناس انكباباً على هذا المذهب العقائدي أو الفقهي، فتنتشر القالة به في الناس، والأمثلة على هذا كثيرة معروفة بل ومشهودة أيضاً.

(٣١٦) مجموع الفتاوى ٥: ١٨٢

(٣١٧) مجموع الفتاوى ج١٦: ١٩٥

ذلك الوضوح الذي يصفه شيخ الإسلام رحمه الله بأنه **أوضح وأظهر من كون الواحد نصف الإثنين** ـ كما نقلنا عنه ـ ولدرجة أنها أوضح من كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، إذا كان الأمر قد بلغ هذه الدرجة الشديدة الوضوح جدًّا، فما بال الطفل لا يعرف الله إلا من أبويه؟ ما بال الطفل يعرف ـ وحده وبلا تلقين أو تعليم ـ أن الواحد نصف الإثنين، وما بال الطفل إذا قلت له ـ وأنت أمامه داخل البيت ـ يا بني افتح لي الباب فإني قادم من الخارج الآن وأنا أكلمك، ينظر إليك مدهوشاً من (لا معقولية) كلامك هذا، وإن كان ـ ربما ـ لا يستطيع أن يعبّر عن هذه الدهشة.

أقول: ما بال الطفل يعرف تلك الأمور الجليّة الواضحة لوحده وبدون مساعدة من أحد، ولكنه لا يعرف الله تعالى لوحده وبدون مساعدة من أحد؟ فيظل يسأل: كيف جئت يا أمي إلى الدنيا؟ كيف جئت يا أبي إلى الوجود؟ أين كنا من قبل؟ وحينئذ يأتي دور الأبوين ليملآ هذا الفراغ فالوالد المسلم يقدّم تصوره، والنصراني يقدّم تصوّره، والبوذي يقدّم تصوّره وهكذا.

والسؤال الذي يطرح نفسه:

لماذا لم تكن معرفة الله التي يصفها شيخ الإسلام بأنها أرسخ في النفس وأوضح من كون الواحد نصف الإثنين، لماذا لم تكن شديدة الوضوح جدًّا بالنسبة للأطفال؟

أيعقل أن يغفل الأطفال عن الأمر **الأوضح** فيظلون يسألون عنه حتى يلقنوا الإجابة تلقيناً، بينما يعرفون **الأقل وضوحاً** وحدهم وبدون سؤال؟! لماذا لم تكن فطرة الأطفال مغنية إياهم عن السؤال إذا كان الأمر بهذا الشكل الذي يطرحه شيخ الإسلام؟.

تلك أسئلة تثير إشكالات حول ما يطرحه شيخ الإسلام رحمه الله، لا تجعلنا نأخذ كلامه مأخذ التسليم.

٢. الفطرة واختلاف تفسيراتها، واضطراب شيخ الإسلام فيها:

إننا لا نستطيع أن ننكر الفطرة التي يُفطر العباد عليها لكن بفهم آخر مختلف عن فهم شيخ الإسلام، وبناء عليه فالمناقشة تكمن في أمرين:

١. ما الفطرة؟

٢. وهل يعرف الله بالفطرة الضرورية كما يقول شيخ الإسلام؟

ومن أجل الإجابة عن هذين السؤالين، نعود إلى شيخ الإسلام نفسه لننظر كيف يرى هو الفطرة، وكيف يعرّفها؟ وما الأدلة على ما يقول؟

نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يطلق على الفطرة بأنها «فطرة عقلية[٣١٨]» وهذا يشير إلى أنه يقصد بالفطرة المعلومات الضرورية التي لا تنفك عن الإنسان كما رأينا في السابق، ثم ينقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه فسّر الفطرة بأنها هي الدين وينقل عنه أنه من أجل هذا يحكم بإسلام الطفل إذا مات أبواه المشركان مستدلاً بحديث: (فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[٣١٩]، ومعلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله إذا نقل عن أئمة السلف ـ لا سيّما الإمام أحمد ـ فهو يقول بهذا القول، ويذكر شيخ الإسلام أحاديث في النهي عن قتل ذرية المشركين لأنهم مولودون على الفطرة معلّقاً عليها، إلى إن قال: «وفي الصحيح: قال الزهري: يصلّى على كل مولود متوفًّى وإن كان لغيّة، من أجل أنه وُلد على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً، ولا يصلّى على من لم يستهل من أجل أنه سِقْط، وإن أبا هريرة كان يحدِّث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعاء)؟ ثم يقول أبو هريرة: ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾.

وفي الصحيح من رواية الأعمش: (ما من مولود يولد إلا وهو على الملة) وفي رواية أبي معاوية عنه: (إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه)...[٣٢٠]».

قال شيخ الإسلام: «فهذا صريح في أنه يولد على ملة الإسلام، كما فسّره ابن شهاب راوي الحديث، واستشهاد أبي هريرة بالآية دليل على ذلك[٣٢١]».

فهذا تصريح من ابن تيمية أنه يعني بالفطرة الإسلام، وهناك ما هو أصرح من هذا، إذ يقول بعد أن نقل كلاماً لابن عبد البر، يقول: «والدلائل على أنه أراد فطرة الإسلام كثيرة، كألفاظ الحديث التي في الصحيح، مثل قوله: (على الملة) و(على هذه الملة) ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: (خلقت عبادي حنفاء كلهم) وفي لفظ

---

(٣١٨) مجموع الفتاوى ١٣: ٩٠
(٣١٩) درء التعارض مج ٤: ٣٨٩
(٣٢٠) درء التعارض مج ٤: ٣٩١
(٣٢١) درء التعارض مج ٤: ٣٩١

(حنفاء مسلمين)، ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك، وهم أعلم بما سمعوا[٣٢٢]».

ويضيف: «وأيضاً فإنه لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوا عقب ذلك: (أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟) لأنه لو لم يكن هناك ما يغيّر تلك الفطرة لما سألوه، والعلم القديم وما يجري ما يجراه لا يتغيّر[٣٢٣]».

وبعد، فإنك ترى هنا صريحاً أن ابن تيمية يرى أن الفطرة هي الإسلام، وهو ما يؤيده ابن عثيمين حين يقول: «كل مخلوق قد فطر على الإيمان بخالقه من غير سبق تفكير أو تعليم، ولا ينصرف عن مقتضى هذه الفطرة إلا من طرأ على قلبه ما يصرفه عنها[٣٢٤]».

ولكننا حين ننظر إلى الأمر بطريقة تركيب النتائج على المقدمات على وفق علم المنطق، نجد أن شيخ الإسلام يقرر بأن:

الفطرة ضرورية

وبأن الفطرة هي الإسلام

وإذن فالإسلام ضروري لا يمكن انفكاكه عن الإنسان.

ولكن المعلوم يقيناً وواقعاً خلاف هذا الذي يقوله شيخ الإسلام؛ فإن الإنسان يولد من أبويه لا يعلم شيئاً، وينشأ طفلاً يسأل عن كل ما حوله، ويسأل: يا أبي كيف جئت؟ يا أمي أين كنت؟ من أوجدني؟ وهكذا، فلو كانت فطرته ـ وهو طفل ـ هي الإسلام لاستغنى بها عن هذه الأسئلة، دع عنك تصورات الأطفال عن الله تعالى، وسؤالاتهم عنه: هل ينام؟ هل يأكل؟ هل يبكي؟ كيف شكله؟ هل هو قائم على هو قاعد؟ فلماذا لم يكفهم (إسلامهم الضروري الفطري) إذا كانت معرفة الله ضرورية جدًّا إلى الحد الذي يدعيه شيخ الإسلام؟.

وأيضاً فإن الإسلام عقائد وأحكام وتشريعات، فهل يولد الطفل حين يولد وهو ملم بهذا كله؟ الواقع الضروري ينفي هذا، والواقع الضروري يقول إن الطفل يولد غير عالم بشيء، وأنه خال من الكفر ومن الإيمان كذلك، حتى يعمل عقله ويتفكر ويتعلم، وهذا التصوّر هو ما يقول به المتكلمون.

---

(٣٢٢) درء التعارض مج ٤: ٣٩٤

(٣٢٣) درء التعارض مج ٤: ٣٩٤

(٣٢٤) مجموع رسائل وفتاوى ابن عثيمين ٦: ٧٧

لكن شيخ الإسلام يبطل تصور المتكلمين هذا بحجة أن هذا التصوّر لا يفرق بين التهويد والتنصير والتمجيس من جهة وبين الإسلام من جهة؛ ذاك أن الإسلام لم يرد في الحديث، فلم يرد في الحديث إلا أن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، ولم يقل: أو يسلمانه[٣٢٥] فينتج عنه أن الطفل يولد على الإسلام أصالة!.

لكن الشيخ هنا يبدو أنه كان غافلاً عن الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، قال:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ الْعَلاَءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَأَبَوَاهُ بَعْدُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ فَإِنْ كَانَا مُسْلِمَيْنِ فَمُسْلِمٌ كُلُّ إِنْسَانٍ تَلِدُهُ أُمُّهُ يَلْكُزُهُ الشَّيْطَانُ فِي حِضْنَيْهِ إِلاَّ مَرْيَمَ وَابْنَهَا».

فقوله هنا: «**فإن كانا مسلمين فمسلم**» يدلنا على صحة كلام المتكلمين، وأن الطفل يتعلم التوحيد والإسلام بالتلقين والتعليم!.

ومن هنا نعلم أن الصواب كان مجانباً لشيخ الإسلام رحمه الله حين يقول: «فالنفس بفطرتها إذا تركت كانت مقرة بالإلهية محبة له تعبده لا تشرك به شيئاً ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الجن والإنس[٣٢٦]».

دع عنك أيضاً أنه ذكر أن مما يغير الفطرة «قلة المعرفة بالحديث[٣٢٧]»! وإذن فكل مولود يولد على الفطرة، فهو إنما يولد على فطرة متغيرة من الأصل حتى لو ترك وحده بلا مؤثرات! ذاك أن قلة المعرفة بالحديث ـ بحسب رأي شيخ الإسلام ـ تغير الفطرة! فكيف بالجهل بالحديث بالكلية كشأن الأطفال؟ وإذا كانت قلة المعرفة بالحديث تغيّر الفطرة فما القول في بعض الصحابة الذين لا يعرفون من الأحاديث ما يعرفه غيرهم؟ بل ما القول في الأمم السابقة من لدن آدم عليه السلام وحتى عهد النبوة؟! لا بد ـ على هذا القول ـ أن كل واحد منهم فطرته متغيرة على قدر قلة معرفته بالحديث!.

وبالعودة إلى موضوعنا نقول:

---

(٣٢٥) مجموع الفتاوى ٤: ١٤٩

(٣٢٦) مجموع الفتاوى ١٤: ١٦٩

(٣٢٧) مجموع الفتاوى ٤: ٨٧

إذا كان كل طفل إنما يولد على الإسلام، والأبوان هما اللذان يتسببان بكفره بالتعليم والتلقين، فمن حقنا أن نسأل: إذا كان هناك سلسلة من الآباء والأبناء تنتهي إلى سيدنا آدم وزوجه عليهما السلام، وهما مؤمنان موحدان، فأوّل كافر في تاريخ البشرية من أين أتى بكفره؟ هل أبواه هما اللذان جعلاه غير مسلم؟

إن الزعم بأن الإسلام هو الفطرة وأنه ضرورة من الضرورات كسائر العلوم الضرورية بل هو أوضحها وأجلاها، إن هذا القول موافق لبعض التصورات التي نسمعها اليوم من بعض الواعظين والدعاة: أن الإنسان لو تربى في الأدغال مع الحيوانات والبهائم والقردة وأنواع الغوريلا، فسينشأ عارفاً بالله تعالى، وهذا كلام يبطله العلم الحديث، فإن العلم الحديث يؤكد اليوم أن الإنسان ابن بيئته شاء أم أبى فلو ربِّي الإنسان مع القردة والذئاب فسينشأ مستقرداً مستذئباً، بل لو تربّى الإنسان وحده فلن يكون إنساناً على التحقيق، فكيف سيكون هذا الواقع منسجماً مع الفطرة بمفهوم شيخ الإسلام وغيره من القائلين به؟

وإذا كانت خصال الفطرة المعروفة الواردة في حديث مسلم، وهو قَول رَسُول اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَشْرٌ مِنْ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ وَالسِّوَاكُ وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ وَنَتْفُ الْإِبِطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ قَالَ زَكَرِيَّاءُ قَالَ مُصْعَبٌ وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ».

أقول: إذا كانت هذه الخصال مما يعلمه الإنسان بالضرورة بدون مؤثرات، فكيف نتخيّل إنساناً يتربى في الصحراء مع الأوابد وحده بدون تربية، أو في الأدغال مع الحيوانات؟ كيف سيكون هذا الإنسان؟ إنه سيكون أشبه بتلك الحيوانات، سيشبهها في مشيته، وفي تصرفاته، وفي ردود أفعاله، فهل سيعلم هذا الإنسان في تلك الحالة ـ وبشكل ضروري كما فهمنا من شيخ الإسلام ـ هل سيعلم هذا الإنسان التوحيد؟ وهل سيعلم خصال الفطرة بالضرورة فتجده يقص شاربه ويعفي لحيته ويستاك ويستنشق ويقص أظفاره وبراجمه وينتف إبطه ويحلق عانته... إلخ؟.

إن تلك الخصال هي من أرقى ما يتوصل إليه الإنسان المتحضر، فهل سيعرفها الإنسان بالضرورة الفطرية لو ترك وحده؟

إن أطفالنا ـ ونحن نعيش في مجتمعات راقية متحضرة ـ يأخذون منا جهداً كبيراً في تعليمهم خصال النظافة ومتابعتهم في ذلك، فكيف بإنسان يترك وحده كما يتصوّر بعض الدعاة وغيرهم؟

لقد رأينا قبل عقد من الزمان تقريباً فلماً كرتونياً يصوّر فتى يعيش في جزيرة نائية تربيه غزالة! ثم نشأ هذا الطفل مفكراً وقد عرف التوحيد ـ بدون تعليم ـ بفطرته! هذا ما أراد الفلم إيصاله إلى المتلقي، وهذا الفلم إنما هو تصوير لقصة حي بن يقظان[٣٢٨] التي ألّفها الفيسلوف الأندلسي الإشراقي ابن الطفيل[٣٢٩]، وتلك القصة وما فيها ناتج عن هذا التصوّر الذي يطرحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، لكننا نرى ضرورة أن أطفالنا الصغار لا يعرفون الله بالضرورة ولا يعرفون خصال الإسلام الواردة في حديث مسلم ضرورة أيضاً بل يتعلمون كل ذلك تعلّماً، وهذا معلوم أن الطفل يحاكي من حوله ويقلده، فكيف سيصنع حين يخالط البهائم أو يتربى وحده؟.

هذا، وأطفالنا يعيشون في مجتمعات راقية متحضرة، فكيف لو عاش الإنسان في

---

(٣٢٨) في كتابه «وحدة العقل العربي الإسلامي» ضمن سلسلته في نقد نقد العقل العربي، يبيّن العلاّمة العربي جورج طرابيشي «أن الدراسات التشريحية والفيزيولوجية العصبية تثبت أن اللغة شرط لنمو الدماغ، وأنه إذا لم ينم الدماغ منذ الطفولة الأولى مع تعلم اللغة ولم تتطور خلاياه وفصوصه المتحكمة بملكة اللغة فسيتعذر تعلم أي لغة في سن الرشد، بل إن تعبير «سن الرشد» سيكون بلا معنى في حال غياب اللغة منذ الطفولة، فلا رشد، أي لا عقل، بلا لغة، وبلا مواقع مركزية نامية للغة في الدماغ، وبدون لغة يستحيل حتى الفكر الوحشي، إذ حتى الوحشيون الأكثر بدائية لهم لغتهم مهما تكن درجتها من البدائية، وبدون لغة لا يمكن لحي بن يقظان أن يجري استدلالاته واستنتاجاته الذكية إذ بدون لغة وبدون دماغ متطور ما كان له أن يؤتى قدرة على الاستدلال والاستنتاج أصلاً وما كان له أن يكون إلا في حالة من العته، لا من الفطرة الفائقة، إن فرضية الفطرة ـ فضلاً عن الفطرة الفائقة ـ هي أبعد الفرضيات عن مطابقة الواقع التاريخي لتطور الإنسان، فالإنسان ليس ابن الفطرة، بل ابن ملايين السنين من التطور البيولوجي والثقافي معاً، واللغة هي أظهر مظاهر هذا التطور المزدوج للإنسان، ولهذا فإن فرضية إنسان بلا لغة فرضية مستحيلة، إذ لا إنسان إلا باللغة، وحتى لو توافرت للإنسان البنية البيولوجية الإنسانية فإنه بدون لغة وبدون اجتماع بشري بوساطة اللغة سيكون كما يفيدنا الدرس اللغوي الحديث إنساناً عادم الإنسانية . . . إلخ». ص ٢٣٤.
وفي هذا الإطار أيضاً فبالإمكان الرجوع إلى هذا الموقع:
http://en.wikipedia.org/wiki/feral_child#cite_note-2
ففيه ذكر لدراسات حديثة جرت لأطفال تربوا ـ لسبب أو لآخر ـ في عزلة عن المجتمع الإنساني، فكان لهم سمات معينة، فهم لا يستطيعون الانتصاب وقوفاً، وردود أفعالهم ليست إنسانية، ويصعب تأقلمهم مع البشر، إضافة إلى أنهم يموتون مبكراً، وهذه أبحاث علمية تنقض مفهوم الفطرة التي يتحدث عنه ابن تيمية وغيره ممن يقتنع بهذا المفهوم الذي يرفضه المتكلمون.

(٣٢٩) الفيلسوف ابن الطفيل كان من الفلاسفة المتأثرين بالمدرسة الغنوصية الإشراقية العرفانية.

الأدغال بين البهائم والحيوانات لم يخالط سواها ولم يتلق أي تربية أو تعليم؟

وفي هذا الصدد ينقل شيخ الإسلام رحمه الله عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ـ على سبيل الدعم والتعزيز ـ قوله: «عليك بدين الأعراب والصبيان في الكتاب، وعليك بما فطرهم الله[٣٣٠]».

والسؤال هنا: هل يطلب منا شيخ الإسلام أن نأخذ ديننا وعقائدنا من الأعراب البعيدين عن المدنية وأن نأخذ إيماننا عن الصبيان؟ إنا نحن الذين نعلِّم أبناءنا التوحيد والإسلام، أفنأخذ ديننا منهم ونحن الذين نعلمهم الدين؟ أليس هذا هو التناقض بعينه؟ أليس أبناؤنا هم الذين يسألوننا: كيف جئت يا أبي؟ ومن أين؟ وكيف جاءت السماء؟ وكيف جاءت الأرض؟ ولماذا؟ وهل؟ ومتى؟... إلخ.

إن أبناءنا المتسائلين لا يكفُّون عن طرح الأسئلة التي نتولى نحن الإجابة عنها؟ أفنأتي نحن إلى أبنائنا فنسألهم عن التوحيد؟ وبالإمكان يا عزيزي القارئ أن تجرب هذا الأمر بنفسك، فتجلس مع طفلك ـ الذي لم يتلقن التوحيد في المدارس ـ فتسأله بطريقتك الذكية لتعلم كيف تصوراته عن الله؟ لتجد أن تصوراته عن الله ما هي إلا خيالات طفل!.

وكذلك الأعرابي، هل نأخذ ديننا منه؟ أم من العلماء العقلاء؟ آآخذ عقيدتي من الأعرابي البعيد عن الحضارة والذي لم يتعلم العلم؟ أم آخذ عقيدتي من إمام علامة من أئمة المسلمين المتبحرين في فنون العلم والنظر؟

وبعد، فإني أجد صعوبة في قبول هذا القول الذي يخالفه الواقع بأدنى نظر.

وحين يقال لشيخ الإسلام مثلاً: إنه لو كانت معرفة الله ضرورية إلى هذا الحد فلماذا ينكرها أهل النظر من المتكلمين كالمعتزلة مثلاً؟ فلا يجد جواباً إلا أن يقول بأن هؤلاء قدرية جهمية!، وأن الإنسان ربما تقوم به القضايا الضرورية وهو لا يدركها![٣٣١].

هذا وعلماء الكلام يجادلون ويناظرون وهم أدرى الناس بالعلوم الضرورية فكيف يغفلون عن تلك الضروريات ولا يعلمونها؟.

وعلى الرغم من كل ما سبق نجد أن شيخ الإسلام يؤيد أن معرفة الخالق لا

---

(٣٣٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٦٠

(٣٣١) مجموع الفتاوى ١٦: ١٩٥

تدرك إلا بالسمع، فيقول: «والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسرون كلامهم بمعنى صحيح، مثل ما ذكره الشريف أبو علي بن أبي موسى في شرح الإرشاد في الفقه تصنيفه لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في أول الإرشاد، قال [أي أبا موسى المذكور] لما ذكر التوحيد: (الكلام بعد ذلك: المعرفة هل تدرك بالعقول أم بالسمع؟) قال: (فالذي نذهب إليه قول إمامنا: إن معرفة الخالق لا تدرك إلا بالسمع)...[٣٣٢]».

وبعد نقل كلام طويل في المعرفة وأقسامها قال شيخ الإسلام معلِّقاً: «ففي هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع: أحدها: هو الذي يعرف بالعقل، والثاني: المعرفة التي لا تحصل إلا بالسمع، والثالث: ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع.

فالأول: المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدثات التي يعجز عنها الخلق لا بد لها من صانع، ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه، فإن المحدَثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة، وكذلك سائر ما يذكر من البراهين القياسية، فإنما تدل على أمر مطلق كلي...[٣٣٣]».

إلى أن يقول: «فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معين متميز، وإن كان دليله لم يدله على عينه...[٣٣٤]»، ويضيف: «ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبي مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه، فهذا قد علمه علماً مطلقاً...» ثم يقول: «فإذا تبيّن أن القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية، فمعلوم أن أسماءه لا تعرف إلا بالسمع، فبالسمع عرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها....[٣٣٥]».

وبينما يقرر شيخ الإسلام قبل هذا الكلام بصفحات وفي الكتاب نفسه (درء التعارض) أن الله يعرف ضرورة بالفطرة! وأن الفطرة هي الإسلام! وبالرغم من أن هذا الكلام متناقض في نفسه وغريب أيضاً، نجده هنا يقول: إن الله لا يعرف إلا بالسمع! لكن السمع نفسه (أو النص) لا يعرف إلا بناء على معرفة مسبقة بأن الله تعالى موجود، وأنه قادر على الكلام والإيحاء، فاعتبار أن الله تعالى لا يعرف إلا بالسمع متناقض

---

(٣٣٢) درء التعارض مج ٥: ٥

(٣٣٣) درء التعارض مج ٥: ٨

(٣٣٤) درء التعارض مج ٥: ٨

(٣٣٥) السابق مج ن، ص ن.

عقلاً، لأن معرفة السمع مبنية على معرفة الله أولاً، فكيف يقال إن معرفة الله لا تكون إلا بالسمع؟.

فكيف أؤمن أن هذا النص من عند الله، وأنا لا أعرف أصلاً أن الله موجود؟ وكيف أعلم أن هذا النص هو كلام الله، إذا لم أكن أعلم أصلاً أن الله قادر على الكلام، وأنه عليم يخبر بالحقائق كما هي، وأنه حكيم لا يأمر إلا بخير ولا يفعل القبائح فلا يظلم ولا يكذب ولا يغدر؟ إن كل تلك الأمور مبنية على معرفة مسبقة على معرفة النص نفسه.

لكن يمكن القول بأن التعرف على النص يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى يكون النص مجرّد كلام منسوب لقائل له، يزعم مدعي النبوة أن قائل هذا النص هو خالق هذا الكون وموجد هذا العالم وأنه هو المستحق للعبادة.

حينئذ يطلع المخاطَب على هذا النص، فينظر فيه.

هذا النص يقيم (الدلائل العقلية) على أن لهذا الكون صانعاً مدبِّراً عليماً حكيماً، هذه الدلائل تثير العقل للتفكير فيها، أهي صحيحة؟ هل توافق الواقع؟ لا بد ـ إذن ـ من تفكير ومن إعمال عقل لينتقل الإنسان ـ إذا أقيمت عليه الحجة ـ إلى المرحلة الثانية:

وهي مرحلة: الإيمان بهذا النص ـ أو عدم الإيمان به لسبب ما ـ، والعلم بأنه كلام الله، وأنه دليل.

حين أقول لأي إنسان: هذا النص هو كلام الله، وهو لا يعرف الله أصلاً، فأنا في هذه الحالة أقدّم الفرع قبل أن أقدّم الأصل!.

فيجب إذن أن أقيم الدلائل على وجود الله تعالى، قبل أن أعرض عليه النص، وإقامة الدلائل على وجود الله لا تكون إلا بالعقل.

وليس هناك ما يوجب ألا تكون الدلائل الموصلة إلى الله إلا دلائل النص فقط دون غيرها! بل إن النص نفسه حين يخاطب العباد بأن ينظروا في ملكوت السموات والأرض، فهو يأمر بالنظر دون أن يحدد طريقة معينة لا يجوز الخروج عليها في النظر والاستدلال.

أما الزعم بأن العقل لا يعرف إلا صانعاً للكون مطلقاً دون معرفة عينه وأن عينه لا تعرف إلا بالسمع وكذلك أسماؤه وصفاته، فهذا القول يقوم البرهان على خلافه، وطريقة المتكلمين التي يرفضها شيخ الإسلام رحمه الله يثبتون بها أن الله تعالى صانع

لهذا العالم وإذا كان صانعاً فهو قادر لأنه قد صح الفعل منه، ولأن الكون على هذه الطريقة في الوقت الذي يجوز فيه أن يكون على هيئة أخرى فقد علم بهذا أن الله تعالى مريد، ولما رأينا دقة الكون وإتقانه علمنا أنه عليم وأنه حكيم، وهكذا عبر طريقة معلومة في كتب علم الكلام الإسلامي.

فكيف يقال إن أسماء الله وصفاته لا تعرف إلا بالسمع؟

صحيح أن السمع يعرفنا بأسماء أخرى لله تعالى وصفات لا تثبت إلا به، لكن هذا لا يعني أن أصل معرفة الله لا تكون إلا بالسمع، ولا أن السمع هو المصدر الوحيد لمعرفة الله، بل إن السمع نفسه لا نعرفه سمعاً إلا حين نستدل عليه بالعقل أنه حقاً كلام الله ولا بد أن نقيم الدلالة للآخرين على كون السمع من عند الله بالأدلة العقلية.

وبعد، فإذا كنا نبين أن هناك رأياً مخالفاً لرأي شيخ الإسلام رحمه الله في الفطرة أنها هي الإسلام، ونقول إنها أمر غير الإسلام وغير الكفر، وأنها مرحلة سابقة على الإسلام والكفر، فمن حق السائل أن يقول: فما هي الفطرة إذن؟

الفطرة هي الطبيعة التي يولد عليها الإنسان، هي القابلية التي خلقها الله في الإنسان فينظر ويستدل ويتساءل، هذه هي الفطرة التي نزعمها، وهي أمر غير الإسلام، وإن كان قد يؤدي إلى الإسلام بطريقة ما ولكنها ليست هي الإسلام، ولهذا يقول الإمام النووي رحمه الله في شرحه لحديث كل مولود يولد على الفطرة، يقول: «والأصح أن معناه أن يكون كل مولود متهيئًا للإسلام».

فليست الفطرة إذن هي الإسلام، ولكنها طبيعة الإنسان التي يطبع عليها، الطبيعية التي يولد عليها حال كونه لا بد أن يولد في مجتمع بشري، فيكون متهيئاً للفكر ومتهيئاً كذلك للإيمان، ومن طبيعته التساؤل والاطلاع والبحث.

أما قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ (٣٠) مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٣١)﴾ [الروم/ ٣٠، ٣١].

فلا يعني صراحة لا منطوقاً ولا مفهوماً أن الفطرة هي الدين، ولكن معنى الآية هو: أقم وجهك للدين حنيفاً، والزم فطرة الله التي فطر الناس عليها بحب البحث وبالاستدلال والنظر ـ فإن الإنسان مفطور على هذا بالشروط التي يجب توافرها،

ومفطور وعلى القدرة عليه فهو متهيء للاستدلال والنظر، بل إن الإنسان العاقل لا يخلو من نظر واستدلال في لحظة من حياته، شعر بهذا أم لم يشعر ـ هذا الدين الذي ستقيم وجهك له إن نظرت واستدللت هو الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

فقوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ هي جملة معترضة، ومعناها الزموا فطرة الله، ففطرة الله هنا جاءت منصوبة، وهي مفعول به لفعل محذوف تقديره (الزم) كما يقول الإمام الزمخشري رحمه الله.

والحاصل أن الآية لا تدل دلالة صريحة على أن الفطرة هي الدين، فلا متمسك بها لمن يقول بأن الفطرة هي الدين.

وإذا كانت الفطرة هي من خلق الله الذي ظاهر النص أنه لا تبديل له، فكيف يقال إن الأبوين يبدّلان خلق الله؟.

والمقصود أن شيخ الإسلام رحمه الله إنما اتكأ على الفطرة وجعلها مصدراً ضرورياً من المصادر التي يعرف بها أعظم المعارف وهو الله تعالى، أقول: إنه إنما جعلها المصدر الأعظم لمعرفة الله ليدحض نظرية المتكلمين الذين يقولون بأن العقل هو مصدر معرفة الله بعملية إرادية هي النظر والاستدلال، وهدفه في هذا إسقاط طريقة المتكلمين وإسقاط كل ما ينبني عليها من نتائج.

إن شيخ الإسلام رحمه الله ـ ولا نشك في حسن نيّته وإخلاصه ورغبته في الإصلاح وهداية الخلق ـ أراد أن يهدم منهج المتكلمين حتى بلغ به هذا الأمر إلى أن يقول: «أنه ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه فلم يكلفوا أولاً بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة إذا كانت قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، ولكن عرض للفطرة ما غيّرها، والإنسان إذا ذكر ذكر ما في فطرته... إلخ[٣٣٦]».

والحكم بيننا وبين شيخ الإسلام رحمه الله كتاب الله، كم مرة في كتاب الله ذكر النظر والتفكر والتدبر والعقل؟ مقارنة بالفطرة التي يقول بها، ويهوّل من شأنها، ويجعلها أساساً؟!

إن الفطرة في القرآن الكريم لم تذكر بهذا اللفظ إلا مرة واحدة، بينما ذكر النظر في القرآن أكثر من مئة مرة، وذكر العقل ما يقرب من خمسين مرة، وكذلك ذكر التذكر

---

(٣٣٦) مجموع الفتاوى ١٦: ١٩٤

والتدبر والتفكر عشرات المرات، فكيف يقول شيخ الإسلام بأن الرسل لم تأمر الناس بالمعرفة؟ وهذا القرآن الكريم الذي هو حجة سيد الرسل صلى الله عليه وسلم مليء بما ينقض كلام شيخ الإسلام نقضاً.

أما الآية الأخرى في سورة الأعراف، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)﴾ [الأعراف/ ١٧٢، ١٧٣].

فلا تدل أيضاً على الفطرة بالمعنى السائد، بل لا علاقة لها بالفطرة أصلاً، وهذا الإمام الزمخشري رحمه الله يفسرها فيقول: «﴿ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ بدل من بني آدم بدل البعض من الكل. ومعنى أخذ ذرّياتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلابهم نسلاً وإشهادهم على أنفسهم. قوله: ﴿ أَلَسْتَ بِرَبّكُمْ قَالُواْ بلى شَهِدْنَا ﴾ من باب التمثيل والتخييل! ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وفي كلام العرب. ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْء إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]،﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلاْرْضِ ائتيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[فصلت: ١١]».

ويضيف: «﴿وأَن تَقُولُواْ﴾ مفعول له، أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها العقول، كراهة ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ القيامة إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافلين﴾ لم ننبه عليه ﴿أو﴾ كراهة ﴿أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ ءابَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذرية من بعدهم﴾ فاقتدينا بهم، لأن نصب الأدلة على التوحيد وما نبهوا عليه قائم معهم، فلا عذر لهم في الإعراض عنه والإقبال على التقليد والاقتداء بالآباء». انتهى.

أقول: وهناك أحاديث (آحادية) مروية عن ابن عباس وغيره في تفسير هذ الآية أن الله مسح ظهر آدم بيده فأخرج من صلبه كل ذريته في وقت واحد وهم في عالم الأرواح، أو أنه أخرج من صلبه ذريته أجساماً ثم أشهدهم على أنفسهم وهم ذرٌّ!.

وواضح أن الآية قالت: أخذ ربك من «بني آدم»، ولم تقل: من «آدم»، وقالت:

من ظهورهم، ولم تقل: من ظهره، وقالت: ذريتهم، ولم تقل: ذريته، ثم إن الآية علّلت هذا الأمر بمنع أمرين:

أن يحتجوا على الله بالغفلة، أو يحتجوا بشرك آبائهم.

فواضح أن الآية إنما تتناول من كان آباؤهم مشركين، مما يدل على اختصاصها ببعض ذرية بني آدم، فظاهر الآية يخالف هذه الأحاديث التي تثور حول متونها الشكوك.

ثم إن أولئك البشر إما أن يكونوا وهم في حالة الذر غير عقلاء لا يفهمون ما يقال لهم، فكيف يأخذ الله المواثيق على غير العقلاء ويكلف غير العقلاء؟ أليس هذا عبثاً يتعالى الله عنه؟

أو أنه أشهدهم وهم كاملو العقول مدركون واعون لهذا الحادث الجلل العظيم، فإن كانوا واعين مدركين فما بال البشر يولدون ولا يذكر أحدٌ منهم تلك الحادثة العظيمة الجليلة؟!.

وحين يتعذّر بأنهم ينسون أو أن الله ينسيهم، فهذا يقدح في الغرض من هذه الآية! وهو ألا يحتجوا على الله بالغفلة، وكل إنسان ـ على الحقيقة ـ لا يذكر هذا الحادث الجلل فكل إنسان هو في غفلة عنه! فما قيمة التعليل بمنع الاعتذار بالغفلة؟

وحين يقال: إن آثار هذا الإشهاد مركوز في الفطر! فهذا هو موطن النزاع أصلاً.

وحين يقال: بل هو مركوز في العقول، فيجاب بأن العقول إنما تعمل بالنظر والاستدلال بالكون ولا حاجة لمثل هذا الإشهاد.

لكن هناك من يجمع بين الآية والحديث فيقول: بما أن الله تعالى أخرج الذر من بني آدم، وبنو آدم إنما كانوا امتداداً لما خرج من صلبه، فيصير الحال: أن الله أخرج من صلبه ذريته.

وهذا جمع متكلَّف؛ ذاك أن الذين أخرجهم إما أن يكونوا أرواحاً محضة! ولكن الحديث لا يقول هذا! ولا الآية وتفسيره بهذه الطريقة مبنيٌّ على الدعاوى فقط، ويفتقر إلى الدليل، إذ لم لا يقال ـ لو سلّمنا جدلاً بوجود جوهر مستقل يسمّى الروح يندمج مع الجسد الإنساني ـ أقول: لم لا يقال: إن الله تعالى يخلق الروح بمجرد التقاء النطفة بالبييضة أو بمجرد ابتداء خفق قلب الجنين معلناً كونه حيًّا؟ فهذا الاحتمال يسقط ذاك الاستدلال.

أما حين يقال بأنه أخرجه من ظهره ذرًّا، فمعلوم أن الإنسان لا يتكوّن إلا بالتقاء نطفة محدّدة ببييضة محدّدة، منهما يتكون فلان أو فلانة من البشر ومنهما تتحدد كينونة فلان أو فلانة، وبدون هذا الالتقاء لا يكون فلان فلاناً ولا فلانة فلانة!، وإذا كان الإنسان مكوّنًا من نطفة وبييضة معاً، فكونه نطفة فقط لا يؤهله لأن يكون إنساناً أصلاً!.

ثم هل كان يحمل آدم في تلك اللحظة نطف هذه المليارات الهائلة من البشر؟ كيف ونطف الحفيد إنما تنشأ في جسد الابن بعد أن يبلغ ومعلوم اليوم كيف يتكوّن السائل المنوي في جسد الإنسان، إنه ينشأ بعد أن لم يكن، أي أنه كان معدوماً في الأصل ثم وجد! فهل النطفة التي أخرجها الله من آدم هي هي ذاتها النطفة التي ستدخل في جوف البييضة لينشأ منها الجنين؟ وإذا كانت هذه النطفة قد وجدت في عهد آدم ثم فنيت، فهل أعدمها الله، ثم أعادها هي هي بالضبط؟ أم أعاد غيرها؟ وإذا كانت هي هي بالضبط فمعنى هذا أنها وجدت قبلاً في ظهر آدم ثم وجدت بعينها في ظهر واحد من بني آدم، بعد ملايين السنين، وإذا كانت غيرها فمعنى هذا أنها لم يؤخذ عليها هي نفسها الميثاق!.

ثم ما بال من يموت سقطاً؟ وما بال المجانين؟ هل أشهدهم على أنفسهم أيضاً؟ وهل أشهدهم على أنفسهم وهم عقلاء؟ ولماذا يُشهد من لن يكون عاقلاً أصلاً؟ وهل من الحكمة أن يشهد الله تعالى من لا يذكر أصلاً هذه الشهادة؟

إن هذا الحديث ـ فضلاً عن كونه آحاديًّا يوجه له ما يوجه لأحاديث الآحاد من الانتقادات ـ هو حديث مشكل، وغير معقول، بل هو أشبه بالأساطير.

وبعد، فقد ظهر لنا مما سبق كيف أن شيخ الإسلام رحمه الله يضطرب في كلامه بخصوص هذه الفطرة، فتارة يقول: إن الله لا يعرف إلا بالفطرة الضرورية، وتارة يقول: بل هو لا يعرف إلا بالسمع، ومعرفة العقل لا تؤدي إلى معرفة أسمائه وصفاته، وقد بينت فيما سبق اضطراب هذه الأقوال وألمحت إلى ما فيها من تناقض، والتناقض هو أقوى الأدلة التي يثبت بها بطلان الأقوال.

إن شيخ الإسلام رحمه الله ـ إضافة إلى قوله بالفطرة الضرورية ـ يقول: «إنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه» هذه الضرورة نشأت من رؤية الحوادث اليومية التي نراها فنحن «نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعادن والنبات، والحادث ممكن وليس بواجب، ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن

المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من موجد. . .[٣٣٧]».

ومن المعلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله يصف الله تعالى بأن الحوادث تقوم بذاته، وأن الحركات تقوم بذاته وقد بيّنت هذا في القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدّم على النقل)، وإذن فالحوادث تقوم بذات القديم! وعقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يجيز أن تقوم الحوادث بذات القديم تعالى، فما المانع ـ إذن ـ من أن يكون هذا القديم الغني بنفسه عن أن يوجده غيره هو مادّة العالم نفسها؟ فيمكن أن يقال إنها قديمة ذات قوانين داخلية تقتضي نشوء الحوادث التي تقوم بتلك المادة القديمة؟ وهكذا يفتح باب الإلحاد، لا سيما حين يقال: إن تلك الحوادث لا تنشأ من لا شيء فلا بد من أن تنتج من عناصر المادة إلى ما لا بداية، كما يقول شيخ الإسلام.

إن كل هذا الجهد الذي بذله شيخ الإسلام في إلغاء دلائل العقول التي قررها المتكلمون، إن هذا الجهد الضخم من شيخ الإسلام لم يكن إلا ليثبت مسألة وجوب الأخذ بظاهر النص في إثبات صفات الله تعالى، ومنع التأويل الكلامي لتلك الصفات، فأثبت لله تعالى مجيئاً حقيقياً ونزولاً حقيقياً وحركة حقيقية واستواء حقيقياً. وكل تلك الأمور حوادث تكون بعد أن لم تكن فهي قائمة بذات الله تعالى. إنها حوادث تقوم بالقديم عند ابن تيمية[٣٣٨]!، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله لم يقرر طريقة يمكن أن يردَّ بها على منكري وجود الله تعالى والقائلين بقدم أصل العالم وبقدم مادّته، فاكتفى بادّعاء الضرورة في شهود الحوادث وأن هذا وحده كافٍ لإثبات حدوث العالم، وهذا ما لا يسلّم له بحال، فلماذا لا تكون تلك الحوادث متولّدةً عن المادّة القديمة التي لها قوانينها الداخلية فيها والقديمة هي أيضاً؟.

لقد كان من أبرز ما قام به المتكلمون بناء نظريتهم الفذة في إثبات حدوث العالم، وهي التي واجهوا بها الفلاسفة وغيرهم، وليس هذا موطن التفصيل في هذه القضية فلقد ذكرتها في موضع آخر، غير أن ما أشير إليه هنا: أن دعوى أن الله يعرف بضرورة العقول دعوى لا يمكن التسليم بها، ولم نجد فيما ساقه شيخ الإسلام من دلائل ما يؤيد دعواه لمعرفة الله بالضرورة لا في استدلاله بالفطرة ولا في مسألة دلالة ضرورة شهود الحوادث على أن العالم بجملته محدث.

---

(٣٣٧) مجموع الفتاوى ٣: ١٢

(٣٣٨) سيأتي تفصيل هذا في القسم الرابع من الكتاب.

وبعد، فإني أحب أن أختم الحديث هنا بهذا النص عن العلامة (الأشعري) مصطفى صبري رحمه الله في كتابه الجليل موقف العقل والعلم من رب العالمين، يقول: «العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين، والعاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة، وكذا الفطرة في عدم الوثوق بها، وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله، كما فعل الخليل عليه السلام..[٣٣٩]».

القاعدة الثانية:

وجوب الأخذ بظاهر النص دون تأويل

١. معاني التأويل عند شيخ الإسلام ومناقشتها:

وإذا كانت الفطرة هي الطريق الوحيد لمعرفة الله، دون تفاصيل يؤدي إليها النظر والاستدلال بحسب طريقة المتكلمين التي من خلالها يؤوّلون النصوص، فلا سبيل آخر ـ إذن ـ لمعرفة تلك التفاصيل إلا النص.

وإذا كان العقل لا يهتدي إلى معرفة الله تعالى، فما من سبيل لمعرفة ما يتعلق بذاته تعالى من الصفات إلا النص.

وإذا لم يكن هناك قرائن عقلية تصرف النص عن ظاهره ـ بحكم أن العقل معزول عن معرفة الله تعالى ـ؛ فيجب الأخذ بظواهر النصوص كما هي وعدم تأويلها، وعلى هذا بنى شيخ الإسلام كتابه درء تعارض العقل والنقل، إذ أبطل فيه مقدمات المتكلمين العقلية التي على أساسها يؤولون النصوص عن ظواهرها، وفيه أقام دلائله على أنه «ليس في ظاهر النص ما يخالف الأدلة العقلية» كما يقول شيخ الإسلام[٣٤٠]، وعليه فإن (ظاهر النص) لا يمكن تأويله إذن كما سيأتي، لأن صرف النص عن ظاهره ـ على حسب منهج المتكلمين ـ يقتضي عند شيخ الإسلام أن (النص نفسه) يخالف أدلة العقل فابن تيمية بهذا يجعل ظاهر النص هو النص نفسه، وهذا ما ينكره المتكلمون الذين

---

(٣٣٩) موقف العقل والعلم ج٢: ١٤١

(٣٤٠) درء التعارض مج ٤: ٧٤

يرون أن النص شيء وظاهر النص شيء آخر، فظاهر النص ما هو إلا معنى من المعاني التي يحتملها النص.

ولهذا يقول العلامة ابن عثيمين: «ونرى وجوب إجراء نصوص الكتاب والسنة في ذلك [أي في صفات الله تعالى وغيرها] على ظاهرها وحملها على حقيقتها اللائقة بالله عز وجل[٣٤١]».

وللتأويل عند شيخ الإسلام ابن تيمية معانٍ ثلاثة ذكرها في أكثر من موضع:

أ. فقد يقصد بالتأويل: التفسير، كما هو في كلام المفسِّرين كابن جرير الطبري وغيره.

ب. وقد يراد به: حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بالتأويل في القرآن.

يقول شيخ الإسلام بعد أن ذكر هذين الوجهين: «وهذان الوجهان لا ريب فيهما» ويضيف: «والتأويل بمعنى التفسير كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه، وأما بالمعنى الثاني فمنه ما لا يعلمه إلا الله، ولهذا كانوا يثبتون العلم بمعاني القرآن وينفون العلم بالكيفية، كقول مالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول[٣٤٢]، فالعلم بالاستواء من باب التفسير وهو التأويل الذي نعلمه، وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وهو المجهول لنا[٣٤٣]».

ج. ثم يذكر القسم الثالث من أقسام التأويل والذي هو في اصطلاح المتأخرين «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي تدعيه نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة. . . . إلخ[٣٤٤]».

ويجدر بنا هنا مناقشة كلام شيخ الإسلام يرحمه الله:

إنه يذكر بشكل جازم أن التأويل في القرآن لم يأت إلا بمعنى: حقيقة ما يؤول إليه الكلام ـ أي ينتهي ويصير إليه ـ، ونراه يستشهد في موطن آخر بما ورد في القرآن الكريم من نعيم الجنة كالأكل والشرب واللباس والنكاح وغيرها، ويقول بأن تأويل

---

(٣٤١) مجموعة فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ٢٣٧

(٣٤٢) وهناك رواية أخرى: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول! (وكون الكيف غير معقول معناه أنه لا كيف ينسب لله لأنه محال غير معقول نسبته إلى الله فتأمل الفرق بين هذين النصين).

(٣٤٣) درء التعارض مج ٣: ١١٧

(٣٤٤) درء التعارض مج ٣: ١١٧

هذه الأمور هو «هذه الحقائق الموجودة أنفسها لا ما يتصوّر من معانيها في الأذهان ويعبّر عنه باللسان[٣٤٥]».

وهذا كلام غير معقول في نفسه! لأن حقيقة الأكل والشرب والنكاح المفهومة هو ما يتصوّر في الأذهان! فالأكل في حقيقته هو وضع اللقمة في الفم ثم مضغها ثم بلعها، وهذه هي حقيقة الأكل الذي يعقله بنو آدم، فإثبات هذا المعنى دون ما يتصوّر معناه في الذهن هو نفي للمعنى المعقول مع القول بإثباته في الوقت نفسه وهو أمر متناقض عقلاً.

إن القرآن الكريم إنما نزل بلغة العرب التي يعقلونها مسبقاً، وإن المعاني سابقة على الألفاظ التي يتواضع عليها فئة من البشر، فمعنى الأكل وتصوّره في النفس سابق على إطلاق اللفظ عليه، ثم يتواضع مجموعة من بني آدم على أن هذا اللفظ مطلقٌ على ذلك المعنى، وعلى هذا الأساس يتفاهمون فيما بينهم، فإذا سمع أحدهم هذه الكلمة انتقل ذهنه مباشرة إلى المعنى المتفق عليه، فإذا خوطب بهذا اللفظ الدال على المعنى المتصوَّر، فإنه لا يمكن البتة أن يخطر بذهنه غير المعنى المتصوّر في الذهن إلا بقرينة ما تصرفه عن ذلك، وحين يقال له: كلا، إنما أردت حقيقة الشيء الموجود ولكني لم أرد المعنى الذي تصوّره ذهنك، فهذا كلام غير معقول، وحين يراد من هذا المخاطَب ألا يتصوّر المعنى في ذهنه، فإنه حينئذ يكلّف بما لا يطاق، وإلا فيمكن للإنسان أن يطلق أي لفظ يريد أن يستخدمه كيفما أراد ثم يقول: إني عنيت حقيقة المعنى، ولكني لم أعن ما يتصوّره الذهن! فهذا كلام غير معقول؛ لأن حقيقة المعنى هي ما يتصوّره الذهن ولا يمكن فصل المعنى عما يتصوّره الذهن، وإلا ولجنا في عالم اللامعقول، وما ينتج عنه من السفسطة والهرطقة والخبط.

وتخيّل أخي القارئ أن أخاطبك بهذه الكلمات التي لها معان أنا وأنت نعلمها سلفاً ونعلم دلالة الألفاظ عليها، ثم أفاجئك بأني إنما قصدت حقائقها الموجودة، ولم أقصد معانيها المتصوّرة في الذهن، فهل سيكون كلامي لك مفهوماً؟

ودعني أضرب مثلاً قريباً:

حين أقول لابني: يا بنيّ أحضر لي خبزاً، ثم عندما يأتي بالخبز فهو قد تصوّر ما أريد وتخيل جنس الخبز في ذهنه، وأتى لي به، فإذا قلت له: إني لم أعن ما تصّوره

(٣٤٥) مجموع الفتاوى ٥: ٢٦

ذهنك! ولكن عنيت حقيقة الخبز الثابتة في نفس الأمر مختلفة عمّا تصورته في ذهنك، فإن من حق ولدي هذا أن يعلن وبشكل قاطع أن كلامي غير مفهوم بالنسبة إليه، لأن الخبز هو هذا الذي تصوّره، وإذا كنت أنا أعني شيئاً مختلفاً عن هذا الخبز، فالعيب فيّ أنا، وإذا كنت أنا مصرًّا على أن يأتيني بهذا الخبز الذي لا يعلم هو حقيقته! وأكلّفه ـ مع هذا ـ أن يفهم كلامي ويتدبره ويعقله، فأنا حينئذ أكلّفه بما لا يطيق.

إن الله تعالى أنزل القرآن الكريم بلسان عربيٍّ مبين، أنزله باللغة التي يتفاهم بها العرب ويعقلون معانيها ويتصوّرونها في أذهانهم، ومن أجل هذا قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف/ ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف/ ٣].

وحين يقال: إن هذه الآيات إنما المقصود بها حقائقها في ذاتها لا ما تتصوّره الأذهان، فإن هاتين الآيتين اللتين استشهدت بهما الآن في أن القرآن نزل بلسان عربي مبين وبألفاظ تعقل معانيها سلفاً، هاتان الآيتان ـ حين نقول بأن المقصود بها حقائقها في ذاتها دون تصور معانيها ـ ستفقدان أصلاً معقوليتهما ومعناهما! لماذا؟ لأن كلمة (عربياً) هنا يمكن أن يكون معناها هو حقيقتها دون ما يتصوره الذهن من معناها! فإذا خطر لك أن معنى كلمة عربياً هو أنه نزل بلغة العرب التي يعقلونها فعليك أن تنفي ما يتصوره ذهنك! مع أنه يجب عليك أن تفهم حقيقة هذه الكلمة لأن حقيقتها هي المرادة! فتأمل ما في هذا الكلام من اللامعقولية والإغراب!، وكذلك قل في كلمة (قرآناً) وفي كلمة (تعقلون) وفي غيرها من الكلمات.

إننا بهذا نشكك في كل ألفاظ القرآن الكريم ونفقده دلالته؛ لأنه: ما الدليل على أن تلك الآيات المراد بها حقيقتها في ذاتها دون ما تتصوره الأذهان دون تلك الآيات؟ وهل هذا الكلام معقول أصلاً؟.

وحين يقال: إنما قصدنا بالآيات التي يراد بها حقيقتها دون ما يتصوره الذهن من المعاني، إنما قصدنا الآيات التي وردت فيما يتعلق بالآخرة؛ فنحن لم نشهدها، ولهذا وجب أن نحملها على حقائقها دون ما يتصوره الذهن من معانيها.

والجواب على هذا أن يقال: إن اللغة وألفاظها تقتضي حتماً تصوّر معاني تلك الكلمات، فلا يمكن إطلاق الألفاظ دون معان متصورة في الأذهان! والمطالبة بأن نعقل ألفاظاً دون تصور معانيها في الأذهان هي مطالبة بمستحيل عقلاً، ذاك أن الألفاظ

حقائقها لا تكون إلا بتصور معانيها، فكيف يقال: إن عليك أن تعي حقائقها دون أن تتصور معانيها؟!

ولهذا فحين نقرأ الكلمة القرآنية، ويتصوّر العقل معناها في الذهن فهذه هي حقيقتها، فإذا كان هذا المعنى المتصوّر مقبولاً أخذناه، وإذا لم يكن مقبولاً علمنا أن ظاهره غير مراد، فأوّلناه على وفق اللغة العربية وعلى وفق منهاج العرب وطرائقهم في كلامهم.

أما أن يقال: إن المراد من تلك الآيات حقائقها دون ما يتصوّر في الذهن من معانيها فهذا كلام محال، لأنه لا حقيقة بدون تصوّر ذهني، بل إن التصوّر الذهني هو الأساس أصلاً الذي عليه أطلق اللفظ المستخدم.

وهنا نعود إلى كلام شيخ الإسلام رحمه الله، ونناقش تناوله لمعاني (التأويل):

أما المعنى الأول فهو: ـ بتعبيره ـ حقيقة ما يؤول إليه الكلام.

ولكنه يقول: إن حقيقة ما يؤول إليه الكلام هو خلاف ما يتصوّره الذهن ويعبر عنه اللسان! وعليه فما حقيقة الكلام التي يؤول إليها إذن؟.

سيبقى هذا ـ إذا وافقنا ابن تيمية على كلامه ـ أمراً غير معقول؛ وحينئذ فالألفاظ في القرآن الكريم لا وسيلة لمعرفة حقيقتها إلا مجرّد الدعاوى؛ فما معنى الأكل والشرب والنكاح بل ما معنى الجنة وما معنى النار؟ وما معنى المجيء والإتيان؟ وما معنى الاستواء واليد والوجه؟.

إن شيخ الإسلام يقول: إن المقصود من تلك الألفاظ حقائقها دون ما يتصوّر الذهن من معانيها.

إنه يقول: «وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله تعالى بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول، فالاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأما كيفية ذلك فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى[٣٤٦]».

وعليه فبإمكان السائل أن يقول لشيخ الإسلام: إن القول بأن كيفية الصفات انفرد الله بعلمها، هو مبني على إثبات حقيقة الاستواء بكيفية نجهلها، وإن نفس إثبات حقيقة

---

(٣٤٦) مجموع الفتاوى ٥: ٢٦

الاستواء لله وأشباه ذلك هو محل الخلاف، وليس الإشكال هو في مجرد الكيفية فقط!.

فلتقدّم الدلالة أولاً على جواز إضافة حقيقة الاستواء لله تعالى، أو إضافة حقيقة اليد لله تعالى أو حقيقة المجيء، ثم بعد هذا ربما يجوز الخوض في الكيفية.

والسؤال هو: ما حقيقة الاستواء؟

إن حقيقة الاستواء التي نعقلها هي صعود شيء على شيء، أو هو ارتفاع شيء على شيء، وحقيقة الارتفاع انتقال من السفل إلى العلو، بغض النظر عن الكيفية، فإن الكيفية تختلف، فصعود النملة غير صعود الإنسان، وصعود الإنسان هو في نفسه مختلف بحسب الأفراد فهناك صعود سريع وصعود بطيء، وهناك صعود بسلّم وصعود بمصعد كهربائي، وصعود بدرج، وصعود بحبل... إلخ.

لكن جنس الصعود للإنسان أو لغيره هو أمر معقول بالنسبة إليه حال كونه جسماً يخلو منه مكان ليمتلئ به مكان، لكن هل تصح نسبة حقيقة هذا المعنى لله؟ إذا نسبنا هذا المعنى لله؛ فمعنى هذا أن الله تعالى محدود من جميع جهاته، ومعنى هذا أن الله تعالى ينتقل من مكان إلى آخر!

هذه هي حقيقة الاستواء! وهو ما يثبته ابن تيمية لله، ولكن المشكلة عند ابن تيمية هي أننا نجهل كيفية هذا الانتقال! وإذن فهذا هو ما نسكت عنه ونفوّض معناه، وكيفيته إلى الله لأنه اختص وحده بعلم هذه الكيفية.

على أن الانتقال من محل إلى آخر إنما يكون للحاجة إلى هذا الانتقال، والانتقال من محل إلى آخر إنما هو حركة، وليس عند شيخ الإسلام مشكلة في نسبة الحركة لله تعالى كما نقلنا عنه في موطن آخر، بل نجده يتكلم في مسألة: هل العرش يخلو من الله أم لا؟ ثم يقرر أنه لا يخلو منه العرش[٣٤٧]! أي أن العرش لا يخلو من الله! أي أن العرش (ممتلئ) بالله! وإلا فما معنى كلمة لا يخلو؟

وقل مثل هذا في صفة اليد مثلاً، فحقيقة اليد أنها عضو من الأعضاء، أما كيفية هذا العضو فمختلفة؛ فإن يد الإنسان مختلفة عن يد النملة، ويد النملة مختلفة عن يد الفيل وهكذا، وإذن فالله تعالى ـ في رأي شيخ الإسلام ـ له يد حقيقة ـ ولا تعقل اليد الحقيقية إلا عضواً ولكننا نجهل كيفيتها! ـ فنثبتها بلا كيف! ولكن المخالفين لشيخ

(٣٤٧) مجموع الفتاوى ٥: ٨٥

الإسلام يقولون إن إثبات اليد لله تعالى هو إثبات عضو لله تعالى، وهذا فيه نسبة الأعضاء والأبعاض لله تعالى، فمشكلتنا ليست في كيفية اليد، ولكنها في أصل حقيقتها. هل يجوز نسبة الأعضاء لله تعالى؟ إذا كان هذا صحيحاً فالله تعالى له أعضاء مختلفة، وتلك الأعضاء لكل منها كيفية وشكل ثابت، ولكن هذه الكيفية وهذا الشكل لا يعلمهما إلا الله، ولا نعلمها نحن البشر! والقول بالأعضاء يقتضي التركيب، والتركيب يقتضي الحدوث والحدوث ينافي القدم! وقد علمنا الله تعالى قديماً، ثم هانحن ننسب له صفات الحوادث التي بها أثبتنا أن العالم محدَث، فهذا خلف وتناقض محال لا يجوز القول به.

إن شيخ الإسلام يقول: إن معرفة الحقائق هو من شأن الراسخين في العلم! وهي دعوى مردودة لو أخذنا بمنهج شيخ الإسلام في الصفات، فإن الحقائق بحسب ما يقول لن تكون من شأن الراسخين في العلم على الحقيقة! بل من شأن كل من عقل وفهم معنى الصعود وأنه الانتقال من السفل إلى العلو! وأما ما تفرد الله بعلمه بحسب كلام شيخ الإسلام فهو الكيفية!.

ومن أجل هذا نجد أن التشبيه المحرّم عند ابن تيمية إنما هو تشبيه كيفية بكيفية، أي أن التشبيه عند شيخ الإسلام هو أن يقال: لله يد كأيادي البشر.

أما أن يقال إن لله يداً حقيقية ـ ومعلوم ما معنى اليد الحقيقية في اللغة ـ، وأن لتلك اليد كيفية لا نعلمها؛ فهذا ليس تشبيهاً عنده.

كل هذا مبني على قاعدة شيخ الإسلام أن الألفاظ في القرآن الكريم إنما يراد بها حقيقتها التي يؤول الكلام إليها وليس ما يتصوّره الذهن، وقد قدّمت أن هذا الكلام متناقض لأن حقائقها لا سبيل إليها إلا بالتصوّر، وهو ـ أي التصوّر ـ الشق الأول من عملية (العلم)[٣٤٨]! فإثبات حقائقها هو إثبات التصور الذهني لها، ونفي حقائقها هو نفي التصور الذهني لها، وحين يقال: إن المراد حقائقها وعليك أن تنفي التصور الذهني عنها، فكأنه قد قيل: إن المراد هو التصور الذهني لها مع وجوب نفي هذا التصور! وهذا أمر محال ومتناقض في نفسه؛ لأنه لا حقيقة لمعنى اللفظ إلا ما يتصوّره الذهن من المعاني، فنفي هذا التصور هو نفي لهذه الحقيقة، وإثباته هو إثبات لهذه

(٣٤٨) فإن العلم تصوّر وتصديق، أما التصور فهي إدراك حقيقة المعنى في ذاته، وأما التصديق فهو نسبة شيء لشيء.

الحقيقة، وهكذا تتضح لنا اللامعقولية والإحالة في كلام شيخ الإسلام رحمه الله في أن تلك الألفاظ يراد بها حقائقها، ولكن حقائقها هي غير المعنى المتصوّر في الذهن!

وإذ قد بلغنا هذا الموطن فقد آن لنا أن نعود لتقسيم التأويل الذي يتصوّره شيخ الإسلام، فتأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى حقيقة الكلام التي يؤول إليها، وهذان القسمان ثابتان كما يقول شيخ الإسلام، وأما القسم الثالث: فهو القسم الذي يرفضه شيخ الإسلام وهو التأويل عند المتكلمين وهو نقل الكلام من المعنى الظاهر إلى معنى آخر مؤوّل لقرينة تمنع حمله على المعنى الحقيقي.

إن المتكلمين بحكم نظرهم في الكون وبدلائل العقول التي يقررونها يثبتون حقيقة المحدثات وصفاتها، فالمحدَث الذي وجد بعد أن لم يكن موجوداً، هذا المحدث له صفات يتميّز بها، وبها عرفنا كونه محدَثًا، فهو مركب من الذات وما يقوم بالذات من صفات وأعراض، حركة أو سكوناً، اجتماعاً أو افتراقاً، وما يشبه هذا من صفات المحدَثات التي إنما عرفنا المحدثات بواسطتها.

وإذا ثبت كون الشيء محدَثاً كان بعد أن لم يكن فلا بد أن يكون له محدِث، هذا المحدِث إما أن يكون محدَثاً أيضاً وحينئذ فلا بد أن يكون له محدِث وهكذا فسندخل في التسلسل، أو في الدّور، وإذن فلا بد أن يكون المحدِث الذي أحدث المحدَثات قديماً، ولا يجوز أن ينسب لهذا القديم أي صفة تنسب للمحدَث، لماذا؟

لأن صفات المحدَث هي الدليل على حدوثه! ولولاها لما علمنا المحدَث محدَثًا، فإذا نسبنا صفة من صفات المحدَثات لله تعالى القديم سبحانه، فقد جعلنا صفات المحدث التي هي دليل عليه، جعلناها صفات للقديم.

وبهذا ستفقد أدلة حدوث المحدثات قيمتها! ولن تكون أدلة لحدوث المحدثات، ما دمنا قد أثبتنا محدثات تقوم بذات القديم، وحينئذ فلقائل أن يقول: إذا أجزتم أن تقوم المحدثات بالقديم، فلماذا لا يكون الكون قديماً قامت به المحدثات؟

وإذن فإذا كانت صفات المحدثات يجوز قيامها بالمحدث والقديم معاً فأين القديم وأين المحدث؟ فهذا يقتضي أن نبطل الدليل الذي عرفنا بها حدوث الحوادث، وميّزنا به بينها وبين القديم، وإذن فلا داعي لإثبات قديم صانع لهذه المحدثات! فلماذا لا يكون العالم قديماً بلا خالق خلقه وصوّره؟.

وكذلك حين ننسب صفات الحوادث لله؛ فإن هذا يقتضي التناقض الذي هو الدليل على بطلان الأقوال، فأنا حين أريد أن أقيم الحجة على بطلان قول القائل فإني

أثبت بطلانه بالتناقض الذي هو دليل يقيني، وإذا بطل دليل التناقض فكل الأقوال ستكون صحيحة! ولن يكون هناك صحيح ولا خطأ حينئذ!.

ووجه التناقض هنا في موطنين:

أنا جعلنا صفات المحدثات دليلاً على حدوثها، وبها علمنا أن هناك صانعاً قديماً، ثم عمدنا إلى القديم تعالى فنسبنا له صفات المحدثات التي هي دلائلنا على كونها محدثات! وهاهنا يظهر تناقضنا:

١. فإما أن تكون دلائل المحدَثات ـ التي هي صفاتها ـ ليست هي دلائل على حدوثها، وإذن فلا دليل لدينا على حدوث العالم، ويلزم من هذا لوازم تناسب الملحدين وتقيم الحجة لصالحهم!

٢. وإما أن يكون القديم تعالى قامت به صفات المحدثات التي هي دلائل على الحدوث، وهذا متناقض لأن كونه قديماً يحيل أن تقوم به صفات المحدَثات التي هي دلائل على حدوثها، ثم فرضناها قائمة بالقديم، فهذا تناقض وخلف، وهذا ـ أيضاً ـ سيعود بالنقض على دلائل كون العالَم محدَثاً ـ كما أسلفت ـ وإذن فلماذا لا يكون العالم قديماً أزلياً ولا خالق لهذا الكون؟!

وبعد، فإن علماء الكلام لمّا نظروا في دلائل حدوث المحدثات من التركيب والأعضاء والأجزاء والأعراض المختلفة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم نظروا في القرآن الكريم، كان الأساس الذي ينظرون به إلى القرآن الكريم ويفسرونه به هو (الواقع)، والقرآن إنما هو (إخبار عن الواقع)، والخبر يحتمل المعاني والتفسيرات المختلفة، وإذن فلا سبيل لفهم القرآن إلا الواقع القطعي، وإذن فحين يقول الله تعالى ـ مثلاً ـ: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، فإن النظر في الكون وفي الواقع يدل على أن اليد هي العضو، بغض النظر عن كيفية هذا العضو، وإذا كانت هذه الآية تفيد معنى يقتضي أن لله عضواً، فمعنى هذا أن الله تعالى جسم وأن له أعضاء يتكوّن منها، تلك الصفات هي الدلائل التي استفاد علماء الكلام منها أن ما يتكوّن من أعضاء هو محدَث، فكيف تنسب إلى الله تعالى؟ وإذن فإما أن يكون الله محدَثاً أو أن تكون الأجسام المكوّنة من الأعضاء قديمة! وهذا محال، فما العمل إذن؟ العمل أن يقيموا النص على وفق لغة العرب، فإن العرب تنسب اليد إلى ما لا يد له على سبيل الاتساع، فيقول لبيد بن ربيعة العامري في معلّقته الشهيرة: إذ أصبحت بيد الرياح زمامها، فهو يثبت للرياح يداً من باب الاتساع في القول، وهو حتماً لا يعني أن للريح يداً حقيقية تليق بها!

وإذن فإن تلك الآية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ تفهم على أساس أن الله تعالى معهم ومؤيدهم وناصرهم، على سبيل الاتساع في القول والتعبير ولا تدل بالضرورة على أن لله تعالى يداً حقيقية كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله.

من أين أتينا بهذا؟ الجواب: من الواقع!.. الواقع يقول إن كون العالم مكوناً من أجزاء ومن أبعاض هو دليل على حدوثه، وإذن فنسبة هذا لله معناه أن الله محدَث! وقد علمناه قديماً فهذا محال وخلف وتناقض، أو أن الكون قديم وإذن فما الحاجة إلى خالق؟!.

وإذن فإن التأويل الذي معناه عند ابن تيمية: (حقيقة ما يؤول إليه الكلام) هو ـ على التحقيق ـ مما يحتمله التأويل الذي يقول به المتكلمون والذي يرفضه ابن تيمية، إذ حقيقة ما يؤول إليه الكلام إنما يعلمها العقل! والعقل ينظر في الواقع القطعي اليقيني، وينظر في النص الذي هو خبر عن هذا الواقع، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب. ومعرفة صدقه وكذبه إنما تكون عن طريق الواقع اليقيني، والواقع اليقيني يقول: إن المركّب من الأبعاض والأجزاء محدَث، أما النص فظاهره يوحي بأن الله القديم له أبعاض وأجزاء أيضاً، فله يد وجنب ووجه وهو يجيء ويستوي وينزل، وحقائق كل تلك الأمور هي الدليل على حدوث المحدَثات، فحين ننسبها إلى الله تعالى فكلامنا يقتضي أن دلائل المحدثات قد تقوم بالقديم وحينئذ فقد فقدت دلالتها على حدوث المحدثات فتأمل!.

وهاهنا فإما أن نفهم النص على وفق لغة العرب التي تقتضي الاتساع في القول فنجعل (الحقيقة التي يؤول إليها الكلام) هي ما يقتضي نفي الأبعاض والأجزاء عن الله، فننسجم مع الواقع اليقيني الذي نظرنا فيه واستنتجنا حدوثه بالأدلة التي أوضحها علماء الكلام.

وإما أن نغمض عيوننا عن الواقع القطعي اليقيني ونقبل النص بلا ميزان وبلا مسطرة حتى لو ناقض الواقع اليقيني الذي علمناه بالنظر والاستدلال وحينئذ فلا بأس من القول بالتناقضات، وعليه فسيفقد التناقض دلالته البدهية على بطلان الأشياء! وهكذا فليقل من شاء ما شاء ولتبطل المعرفة كلها بل الدين نفسه! فلماذا لا يقال: إن الكون موجود ومعدوم على الحقيقة ومن الوجه نفسه؟ بل ولماذا لا يقال: إن الله موجود ومعدوم معاً؟ أو قديم محدث معاً؟ ولماذا لا يقال إن للعالم أكثر من صانع ولكنه صانع واحد في الوقت نفسه مثلاً؟ وهكذا تضيع البوصلة وتبطل الحقائق كلها،

وينفتح الباب للدعاوى العريضة ويتحوّل العالم إلى مارستان ضخم.

والخلاصة:

أن تقسيم شيخ الإسلام للتأويل إلى هذه الأقسام الثلاثة هو تقسيم غير منضبط، فحين يقول إن التأويل بالمعنى الأول هو حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإنه بالمعنى الثاني هو التفسير، وأن هذين المعنيين هما الثابتان المقبولان، أما التأويل بالمعنى الثالث الذي هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لقرينة، وهو تعريف المتكلمين غير مقبول.

إن هذا التقسيم غير واقعي على الحقيقة، فإن حقيقة ما يؤول إليه الكلام هو تفسيره، وإن صرف الكلام من معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله لقرينة هو أيضاً كشف حقيقة ما يؤول إليه الكلام! فأين ـ على التحقيق ـ الفرق بين الأنواع الثلاثة؟

وإذا ثبت أن كل تلك الأنواع الثلاثة ما هي في الحقيقة إلا كشف لحقيقة ما يؤول إليه الكلام، فلا وجه لمدح نوع وذم الآخر، وإنما القضية كلها هي: ما حقيقة ما يؤول إليه الكلام؟ هل هي ما يقوله المتكلمون؟ أم ما يقوله شيخ الإسلام؟

هل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، يقتضي صعوداً من سفل؟ أو هو مجرد تعبير لغوي عن علو القدر والقهر الإلهي على مخلوقات جديدة خلقها الله تعالى؟ نشأت علاقة (مقهوريتها) لأمر الله تعالى بمجرد حدوثها.

وهل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ يقتضي أن لله يدًا هي فوق وأيادي العباد تحت؟

فهذا معنى ركيك لا يليق بالله تعالى أن يقوله، أم أن هذه الجملة تقتضي معونة الله تعالى وتأييده لعباده الصالحين؟

وهل قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، هل يعني أن الله لا يبقى إلا وجهه فقط؟ أم أن هذه الجملة تقتضي أن البقاء لله تعالى وحده، ولكن ذكر الوجه على سبيل الاتساع اللغوي لأن العرب يقول أحدهم للآخر: أنا أفدي هذا الوجه! أو يقول له: أنا مشتاق إلى هذا الوجه، أو يقول: أبقى الله هذا الوجه، والمقصود إنما هو صاحبه؟.

أليس يقول ابن تيمية بوجوب تقديم النص على العقل؟ فكيف سيقرأ النص ويفهمه؟

إننا لا نجد نصاً قطعي الدلالة ولا حتى ظني الدلالة في القرآن الكريم يأمر الله

فيه عباده بأن لا يأخذوا النص إلا على ظاهره! فمن أين أتى شيخ الإسلام بوجوب الأخذ بظاهر النص في آيات الصفات وغيرها؟

إذا ثبت هذا فلا دليل على وجوب الأخذ بالظاهر أو عدم وجوبه إلا العقل! وإذا كان الدليل على هذا هو العقل فلا بد من العودة إليه إذن، ليكون هو الدليل الأول.

وكذلك إذا كان ظاهر النص هو المتبادر إلى الذهن من المعاني، فإن المتبادر للذهن من المعاني يختلف بحسب السياق، وبإمكان منازعي ابن تيمية رحمه الله أن يقولوا: إن المتبادر إلى أذهاننا من قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾، وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، هو بخلاف ما خطر لك، فإن ما تبادر إلى ذهننا هو تأييد الله ومعونته في الآية الأولى، وهو بقاء ذاته في الآية الثانية، وهو ملكه وقهره في الآية الثالثة! ولم يتبادر إلى أذهاننا ما تقوله من إثبات الحقائق التي لا تليق إلا بالأجسام منسوبة لله!.

٢. نفي المجاز عن القرآن الكريم:

لقد توسل شيخ الإسلام إلى وجوب الأخذ بالظاهر وعدم تأويل النص بالقول بنفي المجاز عن القرآن، وقدّم على هذا أدلّة مختلفة من أبرزها وأشهرها:

أ. أن السلف الصالح لم يكونوا يعرفون المجاز فهو اصطلاح حادث حدث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وإن أوّل من أطلقه إنما هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩ هـ) ولم يكن يعني به ما هو مقابل وقسيم للحقيقة وإنما كان يقصد به ما يعبّر به عن الآية، أي أنه لم يكن يعرِّفه بما يعرِّفه به متأخرو المتكلمين؛ فالمجاز بتعريف المتكلمين ـ إذن ـ هو مصطلح حادث[٣٤٩]، وصحيح أن الإمام أحمد ورد في الكتاب المنسوب إليه في (الرد على الزنادقة والجهمية) أنه ذكر مصطلح (مجاز القرآن) وأنه إنما يرجع معناه إلى ما يجوز في اللغة ويسوغ[٣٥٠]!

غير أن شيخ الإسلام يخبرنا في أكثر من موطن أن الجهم بن صفوان (قتله الأمويون سنة ١١٦هـ[٣٥١]) كان يقول بأن: «كل اسم تسمى به المخلوق لا يسمى به

---

(٣٤٩) مجموع الفتاوى ٧: ٦٠

(٣٥٠) مجموع الفتاوى ١٢: ١٥٠

(٣٥١) ولكن شيخ الإسلام رحمه الله يقول في موطن بأن السلف هم من قتلوه! وفي موطن آخر يقول بأن من قتله هم المسلمون! فتأمل.

الخالق الا مجازًا[٣٥٢]»، وكذلك «جَهْم كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئًا ولا حيًّا ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز، قال: لأنه إذا سمى باسم تسمى به المخلوق كان تشبيهًا[٣٥٣]»، وكذلك كان جهم يقول إن الله لا يتكلم حقيقة وإنه نسب إليه التكلم على سبيل المجاز[٣٥٤].

وواضح بلا شك من نقول شيخ الإسلام أن هذا المجاز الذي يثبته جهم بن صفوان هو المجاز الذي هو قسيم الحقيقة ومقابلها ـ على وفق ما يذهب إليه المتكلمون ـ! وحينئذ فهل كان **هذا المصطلح مجهولاً في أيام الجهم بن صفوان وأيام السلف حقاً كما يقول شيخ الإسلام؟!**

وإذا كان مجهولاً فكيف فهمه السلف منه وعلموا قصده فيه ورفضوا قوله وضللوه به؟

وإذن فواضح أن مصطلح المجاز بالمعنى الذي يقول به المتكلمون قد عرفه السلف، **وواضح أيضاً أن شيخ الإسلام رحمه الله يتناقض في هذا فيثبت أن أوّل من تكلم به هو معمر بن المثنى وعلى الرغم من هذا فإن معمراً ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ لم يعن به أنه قسيم الحقيقة ومقابلها، ولكنه ـ أي شيخ الإسلام ـ وفي الوقت نفسه يقول بأن الجهم كان يقول به حال كونه قسيماً للحقيقة ومقابلاً لها! هذا والجهم مات قبل معمر بن المثنى بما يقرب من القرن من الزمان!**

وإذن فهل كان معمر هو أول من قال بالمجاز حقاً؟ أم كان معروفاً في زمان الجهم؟

وإذا كان المجاز معروفاً في زمان الجهم فهل كان يعني قسيم الحقيقة؟ أم كان يعني مجرد الاتساع في القول؟!

إن شيخ الإسلام يثبت أن الإمام أحمد قال عن بعض التعبيرات أنها من (مجاز القرآن) بمعنى الاتساع في القول لا بالمعنى المقابل للحقيقة، غير أننا نجد أن معاصراً للإمام أحمد هو الجاحظ وهو إمام من أئمة اللغة بلا منازع ذكر المجاز قاصداً به ما هو مقابل للحقيقة في أكثر من موطن في كتابه الحيوان على سبيل المثال، فيفرد باباً يسميه

---

(٣٥٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٤١

(٣٥٣) مجموع الفتاوى ١٢: ١٦٨

(٣٥٤) مجموع الفتاوى ١٢: ٦٨

(في المجاز والتشبيه بالأكل) يقول فيه: «وهو قول الله عز وجل: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ وقوله تعالى عزّ اسمه: ﴿أكّالون للسحت﴾، وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا درهماً واحداً في سبيل الأكل.

وقد قال الله عزّ وجل: ﴿إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾. هذا مجاز آخر» إلى أن يقول: «وإذا قالوا: أكله الأسد فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف، وإذا قالوا: أكله الأسود فإنما يعنون به النهش واللدغ والعض فقط.

وقد قال الله عز وجل: ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾. . . .» إلى أن يقول: «فهذا كله مختلف وهذا كله مجاز[٣٥٥]».

فواضح من أمثلة الجاحظ أنه يفرّق بين الأكل المعروف الحقيقي، وبين الأكل المجازي.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينكر أن سيبويه مثلاً قد ذكر المجاز[٣٥٦]، ولكننا نجد أن سيبويه يفرد باباً متعلقاً بمجاز الحذف[٣٥٧] وإن لم يضع له اصطلاحاً فإن العبرة إنما هي بالمعنى وليس بمجرد الاصطلاح، والمهم أن العرب عرفوا هذا الأسلوب من التعبير وإن لم يكن هناك اصطلاح متفق عليه بينهم، شأنه شأن غيره من العلوم وموضوعاتها.

ب. **ومن الأدلة التي يسوقها شيخ الإسلام أيضاً: أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز باطل بسبب الدور المنطقي**، إذ القائلون بالمجاز يقولون: عندما يقول العربي: جناح الذل، أو شاب شعر الليل، أو قامت الحرب على ساق، أو غير ذلك، فهذه الأسماء إما أن تكون حقيقة في تلك التعبيرات أو مجازاً. لا يجوز أن تكون حقيقة لأن لها استخداماً في الحقيقة، وإذن فلا بد أن تكون مجازاً! لأن لفظ الجناح حقيقة في الطير، ولفظ الشعر حقيقة في الحيوان، كذلك لفظ الساق حقيقة في الحيوان أيضاً.

فهنا يقف شيخ الإسلام أمام هذا القول؛ ليقول لمن ادعى هذه الدعوى: «قولك:

---

(٣٥٥) الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج٥: ٢٧، ٢٨

(٣٥٦) مجموع الفتاوى ٧: ٦٠

(٣٥٧) أفرد سيبويه في الكتاب باباً فقال: (هذا باب في استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار)، ينظر ج١: ٢١١، بتحقيق عبد السلام هارون.

إن هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية أو مجازية إنما يصح إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز، وإلا فمن ينازعك ويقول لك: لم تذكر حدًّا فاصلاً معقولاً بين الحقيقة والمجاز يتميّز به هذا عن هذا، وأنا أطالبك بذكر هذا الفرق بين النوعين. . . . إذ دخول هذه الألفاظ في أحد النوعين فرع ثبوت التقسيم، فلو أثبت التقسيم بهذا كان دوراً؛ فإنه لا يمكن أن يقال: إن هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا أثبت أن هناك قسمين لا ثالث لهما[٣٥٨]».

فبطلان الدور المنطقي إذن هو دليل ابن تيمية على بطلان قول القائلين بالمجاز، لأنهم يقولون إن هذا اللفظ مجاز هنا وحقيقة هناك، ولكن معرفة أنه مجاز هنا وحقيقة هناك مبني على ثبوت التقسيم أصلاً، فيصير مثبت المجاز كمن يقول: إني عرفت بأن هذا اللفظ مجازي هنا لأنه يستعمل على وجه الحقيقة في موطن آخر، ولكن معرفتي بأنه مستعمل على الحقيقة في موطن آخر، مبني على تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز! . وهذا هو الدّور المنطقي الذي يدل على البطلان.

والصحيح أنه لا دَوْر هنا، وأن شيخ الإسلام رحمه الله يستعمل المغالطة لردّ هذا القول، وأن المعنى الحقيقي للّفظ إنما يكون حين يذكر مطلقاً بلا قَيْد، فبدلاً من أن يقال: جناح الطير، فليُقل الجناح غير مضاف ولا مقيّد، فإذا قيل: الجناح فقط، لم يلتفت الذهن إلى غير ذلك العضو من الحيوان، وحين يقال: الشعر بدلاً من أن يقال: شعر الليل، لم يلتفت الذهن إلا إلى ذلك الشيء الذي يكسى به جسم الإنسان مثلاً أو غيره مما له شعر، وإذا قيل: الساق: لم يلتفت الذهن إلا إلى ذلك العضو المعروف من الحيوان.

إن هذا ندركه ضرورة من أنفسنا ولا وجه لإنكاره، وإذن فما نتصوّره ضرورة عند إطلاق اللفظة غير مضافة ولا مقيّدة بقيد هو الأصل وهذا هو المعنى الحقيقي، فإذا تمّت إضافة هذا المعنى الحقيقي إلى ما هو له مما التفت الذهن إليه عند الإطلاق فهو حقيقة في هذه الإضافة، وإذا أضيف إلى غير ما يلتفت الذهن إليه عند الإطلاق فهو مجاز.

فإذا قيل: ساق الإنسان، أو ساق الحصان فهو حقيقة هنا حتماً، لأن كلمة (الساق) ـ حين تطلق غير مقيّدة ولا مضافة ـ لا تطلق إلا على هذا العضو من

(٣٥٨) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٣

الحيوان، فإذا إضيفت إلى الحيوان كانت حقيقة، أما إذا أضيفت إلى غيره كانت مجازاً، وهذا ـ في اعتقادي ـ كافٍ في الفرق بين الحقيقة والمجاز. وبهذا تثبت مغالطة شيخ الإسلام يرحمه الله.

غير أن شيخ الإسلام رحمه الله ينكر هذا فيقول: «نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيّدة فينطق بها مجرّدة عن جميع القيود، ثمّ يدّعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجرّدة، ولا وضعت مجرّدة، مثل أن يقول: حقيقة العين هو العضو المبصر ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب للمشابهة، لكن أكثرهم يقولون: إن هذا من باب المشترك، لا من باب الحقيقة والمجاز فيمثل بغيره مثل لفظ الرأس، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوّله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيّدهم، ورأس الأمر لأوّله، ورأس الشهر، ورأس الحول وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجرّداً بل يجدون أنه استعمل بالقيود...[٣٥٩]».

وهذا هو الدليل الثالث الذي يستخدمه شيخ الإسلام، وهو:

ج. أن تلك الألفاظ التي يزعم المؤوّلون أنها إذا أطلقت لم تدل إلا على معناها الحقيقي، تلك الألفاظ لا يجوز أن تطلق أصلاً ولم يضعها واضع اللغة إلا مقيّدة ومضافة فهي حقيقة في كل ما قيّدت به وأضيفت إليه.

وشيخ الإسلام يقصد هنا أن هؤلاء القائلين بالمجاز الذين يؤيدون قولهم بأن الفرقان بين المجاز والحقيقة هو أن الحقيقة هي ما يلتفت إليه الذهن إذا ذكر اللفظ مجرّداً، يقول شيخ الإسلام بأن هؤلاء لا يملكون أي دليل على أن ما يتصوّره الذهن هنا هو بالضبط ما أراده واضع اللغة من ذكر اللفظ مطلقاً ـ إن صح إطلاق تلك الألفاظ بلا قيد أصلاً ـ، ذاك أن هذا معتمد على معرفتنا بتاريخ هذه الكلمة وأن أوّل من أطلقها إنما عنى بها ذلك المعنى الذي يتصوّره الذهن عند اللفظ بها مطلقة غير مقيّدة، ولكن هذا متعذر فنحن لم نشهد أول من أطلق اللفظة على معناها، فهذا أوّلاً.

أما ثانياً: فإن الألفاظ لا تطلق مجرّدة عن القيود! فإن الإنسان لا يقول مثلاً: الرأس يؤلمني! وإنما يقول: رأسي يؤلمني، فلا بد من أن يضيف كلمة الرأس إليه،

---

(٣٥٩) مجموع الفتاوى ٧: ٦٦

وهذا قيد للفظ، وحتى حين يذهب إلى الطبيب فيقول له: ما شكواك؟ فيجيب: ألم في الرأس، فصحيح أنها ذكرت هنا مجردة غير مضافة لكن السياق هنا يفيد تقييدها.

وإذن فدعوى جواز إطلاق اللفظة غير مقيّدة هي دعوى لا يؤيّدها الواقع، كما يقول شيخ الإسلام.

لكن بالإمكان الردّ على هاتين الشبهتين اللتين أثارهما ابن تيمية:

أما الشبهة الأولى: فتناقش من وجهين:

أولهما: إن اللغات تنتقل بين أبناء اللغة جيلاً فجيلاً بالتواتر العام، وحتى لو جرى تغيير في بعض الألفاظ ودلالاتها على المعاني فإن هناك ألفاظاً تحفظ جوهر اللغة الموروثة من الصعب تبديلها إن لم يكن من المستحيل، فالادعاء بعدم معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة أو تلك هو ادعاء بعيد لاسيما في الألفاظ الكثيرة التداول كالرأس والساق واليد وغيرها، فكيف بألفاظ القرآن الكريم الذي يتلوه مئات الملايين من المسلمين منذ العهد الذي نزل فيه وحتى عهدنا؟.

وإذا أمكننا أن نشغب في دعوى عدم معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة مجرّدة، فإنه بالإمكان التشغيب في دعوى معرفة ما أراد الناطقون الأوائل بهذه اللفظة مقيدة أيضاً!

وإن العبرة إنما هي باستعمال اللفظة في العصر الذي نزل فيه القرآن، ما دام بحثنا هنا هو عن النص الديني وفهمه.

وإذن فإذا قال أحدهم تشغيبًا: ما أدراني أن كلمة (الرأس) ـ مجردة ـ يجب أن تعني ما تصوّره ذهنك؟ فيجوز أن يجاب وبنفس المنطق: ما أدراني بأن (الرأس) لو أضفناه إلى الإنسان، فقلنا: رأس الإنسان، ما أدرانا أن المقصود هو هذا العضو المعروف وليس غيره، أو أي شيء آخر مثلاً؟.

فهذا هو الوجه الأول، أما الوجه الثاني: فإننا حين ننطق باللفظة مجرّدة يلتفت ذهننا بالضرورة إلى معنى، نعلم بالضرورة أنه المعنى الحقيقي، فإذا قيل: رأس، يد، جناح، رقبة، عين، مسطرة، ميزان، باب... إلخ، قفز إلى أذهاننا أعضاء أو أشياء معلومة ضرورة ويقيناً بالنسبة لنا، فجحد مثل هذا هو جحد للضرورات، ولجاجة في المغالطات البينة.

وبهذا نستطيع أن نعلم أن قول القائل: رأس الجبل، ورأس الفتنة، ورأس القوم، ورأس المال، وأن قول القائل: جناح الريح، وجناح السرعة، وجناح الذل، نستطيع

أن نعلم يقيناً أنها من باب المجاز، وأن المضاف فيها حين يفرد ويذكر مطلقاً لا يعني إلا المعنى الحقيقي.

د. لكن شيخ الإسلام يورد هنا إيراداً قويًّا على من قال بجواز إطلاق الألفاظ بلا قيد، فيقول: إن إطلاق اللفظ بلا إضافة إلى لفظ آخر؛ هو في نفسه قيد من القيود هدفه تجريد اللفظ وإمساكه عن أي قيود أخرى! وهذا في نفسه قيد، ولهذا يشترط في دلالته تجريده عن القيود الخاصة[٣٦٠]، وإذن فحين يقال: يد، ساق، وجه، رأس هكذا مطلقة، فهذا الإطلاق هو في نفسه تقييد عند شيخ الإسلام!.

ومثل هذه الشبهة مغالطة هي أقرب إلى التلاعب بالعبارات، لأن التجريد من القيود لا يعد قيداً البتة على الحقيقة، فهل مجرد إطلاق العبارات يغيّر الحقائق؟ وهل تجريد اللفظة من القيود هو تقييد لها في الحقيقة؟

إننا حتى لو سمّينا هذا تقييداً فإن التسميات لا تغيّر من الحقائق شيئاً، فهل إطلاق شيخ الإسلام هذه العبارة ـ حين يقول إن تجريد اللفظة من القيد هو تقييد لها! ـ هل إطلاق شيخ الإسلام هذه العبارة يغير من حقيقة الأمر؟!.

إن الناطق يدرك ضرورةً الفرق بين أن يطلق لفظ الرأس بلا إضافة، وبين أن يقيده فيقول: رأس الجبل، ورأس الأمر، ورأس الحول، ويدرك ضرورة أن إخلاء اللفظ من أي إضافة هو إطلاق له من القيود، فهل يكون الإطلاق تقييداً؟ وإذن فما الفرق بين المطلق والمقيّد؟ أليس يدرك شيخ الإسلام رحمه الله ويبني أحكاماً فقهية كثيرة بناء على الإطلاق والتقييد؟ فإذا كان المطلق هو نفسه مقيَّداً فما هو المقيّد إذن؟!.

إن الواقع أن الناطق حين يريد أن يفك قيد اللفظ يطلقه، وحين يقال إن الإطلاق هو نوع من التقييد، فهذه مغالطة لفظية ـ على الحقيقة ـ لا تغيّر من الواقع اليقيني شيئاً، وحين يكون الواقع يقينياً فإنه لا تؤثر فيه العبارات.

وإذا ثبت هذا، فنعلم بطلان كلام شيخ الإسلام رحمه الله إذ يقول: «فإن قالوا: قد قالوا: جناح الطائر وظهر الإنسان وتكلموا بلفظ الظهر والجناح وأرادوا به ظهر الإنسان وجناح الطائر، قيل لهم: هذا لا يقتضي أنهم وضعوا جناح السفر وظهر الطريق، بل هذا استعمل مضافاً إلى غير ما أضيف إليه ذاك، إن كان ذلك مضافاً.

---

(٣٦٠) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٦

وإن لم يكن مضافاً فالمضاف ليس هو مثل المعرف الذي ليس بمضاف، فاللفظ المعرف والمضاف إلى شيء ليس هو مثل اللفظ المضاف إلى شيء آخر، فإذا قال: الجناح والظهر، وقيل: جناح الطائر وظهر الإنسان فليس هذا وهذا مثل لفظ جناح السفر وظهر الطريق وجناح الذل. كذلك إذا قيل: رأس الطريق وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله كان ذلك مختصاً بالطريق، وإن لم يكن ذلك مماثلاً كرأس الإنسان وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله، وكذلك أسفل الجبل وأعلاه هو مما يختص به، وكذلك سائر الأسماء المضافة يتميز معناه بالإضافة[٣٦١]».

أي أن العرب عندما أطلقوا جناح السفر وجناح الذل فإنهم لم يفعلوا إلا أن أضافوها إضافة أخرى بخلاف جناح الطائر وجناح الذبابة مثلاً! فجناح الذل حقيقة فيه، كما أن جناح الطائر حقيقة فيه! فللذل جناح يليق به، كما أن للطائر جناح يليق به!، وإذا أضيفت لفظة إلى شيء كانت مختصة بذاك الشيء!.

وكذلك نعلم بطلان قول ابن تيمية مناقشاً أحد القائلين بالمجاز: «وهذا اللفظ ـ وهو قوله: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ ـ لم يستعمل قط في غير موضعه، بل لم يستعمل إلا في هذا المعنى، وإن كان هذا الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر» ثم يضيف: «ولهذا لا يجوز أن يقال في مثل هذا: لم يشتعل الرأس شيباً، بل يقال: ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب وإن أشبهه من بعض الوجوه.

قال: وعن قوله: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾، والذل لا جناح له.

فيقال: لا ريب أن **الذل ليس له جناح مثل جناح الطائر**، كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة، ولا جناح الذل مثل جناح السفر، لكن جناح الإنسان جانبه، كما أن جناح الطير جانبه...[٣٦٢]».

فالشيخ إذن يثبت للطريق ظهراً مناسباً له مختلفاً عن ظهر الإنسان، ويثبت للشعر اشتعالاً مختلفاً عن اشتعال الحطب! وكذلك يثبت للذل جناحاً مختلفاً عن جناح الطائر! فهو لا ينفي الجناح عن الذل كما لا ينفي الجناح عن السفر، كما لا ينفي الجناح عن الطائر ولا الإنسان! فللذل جناح لكنه مختلف عن جناح السفر ومختلف عن جناح الطائر!

---

(٣٦١) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٢٤

(٣٦٢) مجموع الفتاوى ٢٠: ٢٥٢

وتذكر أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام ـ كما قدّمنا أعلاه ـ ينكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وإذا كانت الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، وإذا كان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإن شيخ الإسلام رحمه الله يعترض على هذا كما رأينا في نظرته إلى التعبير القرآني: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ ويؤكد أنه لم يستعمل هنا في غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له وهو حقيقي ولكنه مختلف عن اشتعال الحطب.

وهكذا نعلم مدخل شيخ الإسلام حين يثبت لله تعالى يداً حقيقية تليق به، ووجهاً حقيقياً يليق به، ونزولاً حقيقياً يليق به، وفوقية حقيقية، واستواء حقيقياً، بل إن العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى ـ وهو من أبرز قراء ابن تيمية في هذا الزمان إن لم يكن أبرزهم مطلقاً ـ ليذهب إلى أعمق من هذا وأبعد حين يقول ـ مثلاً ـ في شرح الحديث المعروف (يؤذيني ابن آدم يسب الدهر) يقول العلامة ابن عثيمين في شرح هذا الحديث: «قوله: (يؤيذيني ابن آدم) أي: يلحق بي الأذى، فالأذية لله ثابتة ويجب علينا إثباتها؛ لأن الله أثبتها لنفسه، فلسنا أعلم من الله بالله، ولكنها ليست كأذية المخلوق...[٣٦٣]». وإذن فالله تعالى يؤذى أذى يليق به! وكذلك يثبت العلامة ابن عثيمين لله تعالى هرولة تليق به[٣٦٤].

ويُسأل العلامة ابن عثيمين عن صفة الملل فيذكر أنه ملل لا كملل المخلوق وأنه يجرى فيه على القاعدة في سائر الصفات في إثبات جنس الصفة وتفويض كيفيتها، فعلينا أن نثبتها على الوجه اللائق بالله تعالى ويقول ـ بعد أن ذكر ما حضره من أقوال العلماء ـ: «وإذا ثبت أن هذا الحديث دليل على الملل فالمراد به ملل ليس كملل المخلوق[٣٦٥]».

وكذلك نجد ابن عثيمين حين يتكلم عن نفي المماثلة بين وجه الله ووجه الإنسان بناء على هذه القاعدة التي يؤصلها ابن تيمية، يقول العثيمين: «فوجه الله يليق بالله، ووجه الإنسان يليق بالإنسان، ونقول له أيضاً: أنت لك وجه، والأسد له وجه، والهر له وجه، فإذا قلنا: وجه الإنسان ووجه الأسد، ووجه الهر، فهل يلزم من ذلك التماثل؟ فلا أحد يقول: إن وجهه يماثل وجه الهر أو الأسد أبداً».

---

(٣٦٣) مجموع رسائل وفتاوى العثيمين ١٠: ٨٢٧

(٣٦٤) السابق ١: ١٨٢

(٣٦٥) السابق ١: ١٧٤

ويضيف: «إذن نعرف من هذا أن الوجه بحسب ما يضاف إليه، فإثباتنا لصفات الله عز وجل لا يستلزم أبداً المماثلة بين الخالق والمخلوق. . .[٣٦٦]».

فالشيخ هنا يثبت حقيقة الوجه الذي هو العضو! ولكنه يجهل كيفيته فقط! فالأسد له عضو، والهر له عضو، والإنسان له عضو، وكذلك الله له عضو، ولكن بما أن كيفية وجه الإنسان تخالف كيفية وجه الهر، وتخالف كيفية وجه الأسد، فكذلك الله تعالى كيفية وجهه غير معلومة لنا!.

بل إن العلامة العثيمين ينقل حديث الأصابع في مسلم، ثم يفهم منها أنها أعضاء ضخمة، فيقول: «المراد به إصبع حقيقي يجعل الله عليه هذه الأشياء الكبيرة[٣٦٧]» يعني السموات والأرض والشجر. . . إلخ.

كما يثبت العلامة أن الجبل يحس، وأن الجدار له إرادة[٣٦٨] وحين يتعجب أحدٌ من القول بإثبات الإرادة للجدار في قوله تعالى: (جداراً يريد أن ينقض) دون تأويل يجيبه ابن عثيمين: «العليم الخبير يقول: ﴿يريد أن ينقض﴾ وأنت تقول: لا يريد، أهذا معقول؟[٣٦٩]»، ثم يقول: «آمن بأن الجدار يريد يتبين لك أن هذا ليس بغريب[٣٧٠]»، هذا وفضيلة الشيخ العلامة رحمه الله يقول إن الشرع لا يمكن أن يأتي بشيء يخالف المحسوس أبداً[٣٧١]! والحس والعقل يقولان: إن الجدار جامد لا إرادة له، وحين ينسب العلامة العثيمين للجدار إرادة على وجه الحقيقة فهذا مخالف للحس والعقل معاً[٣٧٢].

وعلى أية حال: فإن كل ما يؤصله شيخ الإسلام مما ذكرته سابقاً إنما هو مبني على نفيه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولم نر فيما قدّمه ـ رحمه الله ـ إلى الآن ما يؤيد رأيه هذا.

---

(٣٦٦) السابق ٣: ١٥٧

(٣٦٧) السابق ١٠: ١١١٨

(٣٦٨) السابق ٨: ٣٧٣

(٣٦٩) السابق نفسه

(٣٧٠) السابق ٨: ٣٨٠

(٣٧١) السابق ١٦: ٣٠٦

(٣٧٢) وفيما هو أبعد من هذا نجد أن العلامة ابن عثيمين يتوقف في إثبات الأذن لله تعالى! فيقول: «والأذن عند أهل السنة والجماعة لا تثبت لله ولا تنفى عنه لعدم ورود السمع بذلك» مجموع فتاواه ورسائله ٨: ١٧٣، أقول: فما بال الرأس والذراع والظهر والفخذ؟!

وبعد، فيمكننا تلخيص منهج ابن تيمية بنقل هذا المقطع له لعله يلخّص لنا ما سبق تناوله، ويقرب لنا باختصار منهجه في هذه المسألة، ولهذا فسأضطر إلى نقل هذا المقطع الطويل لابن تيمية ـ وإن كان فيه تكرار لما سبق ـ متكئاً على حلمك أخي القارئ وسعة صدرك، يقول شيخ الإسلام:

« الألفاظ نوعان:

أحدهما: ما معناه مفرد كلفظ الأسد، والحمار، والبحر، والكلب فهذه إذا قيل: أسد الله وأسد رسوله، أو قيل للبليد: حمار. أو للعالم، أو السخي، أو الجواد من الخيل: بحر. أو قيل للأسد: كلب، فهذا مجاز، ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد كقول النبي صلى الله عليه وسلم لفرس أبي طلحة: إنا وجدناه لبحرًا وقوله: «إن خالدًا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين » وقوله لعثمان: «إن الله يقمصك قميصًا»، وقول ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه. أو كما قال، ونحو ذلك. فهذا اللفظ فيه تجوز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه. **وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم، لا على الظاهر في الوضع الأول وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بلا حال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصًا، لا محتملاً.**

وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء. وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب، حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر، وأن اللفظ متأول[٣٧٣]».

وإذن فالنوع الأوّل من الألفاظ ما يستعمل (مفرداً) يفيد (بإطلاقه) معنىً مستقلاً فإذا وصف به غيره كأن يقال عن العالم بحر، وعن البليد حمار، فهذا مجاز يعترف ويقر به شيخ الإسلام، لماذا؟ لأنه يجوز أن يطلق مفرداً بلا تقييد، فإذا ورد في سياق، وجعل مقيّداً بطريقة ما، فإذا قرنت به قرينة تبيّن المراد فهذا اللفظ يمكن أن يعد مجازاً.

فهذا هو عين القول بالتأويل، فإن الأسد والكلب والبحر إذا أطلقت مفردة دلت على معانٍ مستقلة، فإذا أضيفت دلّت على معان أخرى بسبب وجود قرينة صرفت تلك

---

(٣٧٣) مجموع الفتاوى ٣٣: ١٠٦

الألفاظ عن معناها الحقيقي! إلى معنى آخر مجازي، وهذا هو التأويل! هذا التأويل يسميه ابن تيمية هنا: الظاهر! لكنه ليس ظاهراً على معنى الكلمات الأوّل (أي قبل إضافتها وقبل وضعها في تلك المواضع التي ذكر أمثلة عليها من الحديث النبوي)! وإذن فهناك ظاهران: ظاهر للفظة مطلقة مفردة! وظاهراً آخر للفظة حال كونها مضافة إلى ألفاظ أخرى بسبب قرينة صرفتها عن الظاهر الأول إلى الظاهر الثاني! فلنتأمل في هذا التقسيم مرة بعد مرة! إنه هو عينه كلام المؤوِّلين! لكن الفرق بينه وبينهم أن المتكلمين قالوا بأن المعنى الأول هو الظاهر، وأن المعنى الثاني هو المعنى المؤوَّل! أما شيخ الإسلام فيقول بأن الأول ظاهر بانفراده، والآخر ظاهر أيضاً ولكن بطريقة أخرى، ولكنه مع هذا يقول بأن هناك قرينة منعت الظاهر الأوّل واقتضت الظاهر الثاني!.

إن ابن تيمية هنا يستخدم التأويل بكل وضوح، لكنه لا يسمي ما يفعله تأويلاً! بل هو ـ عنده ـ أخذ بالظاهر أيضاً، أي أنه يؤوِّل ويدعي أنه يأخذ بالظاهر على الوجه الذي بينت!

ثم يضيف شيخ الإسلام ليوضح لنا نظريته بشكل أكبر:

«النوع الثاني من الألفاظ: ما في معناه إضافة، إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو، والسفول، وفوق، وتحت، ونحو ذلك أو أن يكون معنى ثبوتيًا فيه إضافة كالعلم، والحب، والقدرة، والعجز، والسمع، والبصر فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لم يستعمل مفردًا قط.

الثاني: أن ذلك يلزم منه الاشتراك، أو المجاز، بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده[٣٧٤]».

يقول: إن النوع الثاني من الألفاظ هو ما لا يجوز أن يكون مطلقاً (وقد تناولنا هذا من قبل) فلا بد ـ عند شيخ الإسلام ـ أن تكون تلك الألفاظ مضافة ولا يمكن أن يكون لها معنى مفردٌ، مثل: الرأس، العين، اليد، الوجه... إلخ.

وقد بينت في السابق أن هذا مجرد دعوى فإنه لو قيل (رأس) لقفز إلى الذهن ذلك العضو من الحيوان، ولو قيل: يد، لقفز إلى الذهن ذلك العضو أيضاً، وهذا أمر

---

(٣٧٤) مجموع الفتاوى ٣٣: ١٠٦

ندركه ضرورة، وإنكاره جحد للضرورات، فالعبرة هي بما يعقل من هذه الألفاظ إذا أطلقت، ولا يملك شيخ الإسلام دليلاً على أنها لم تستعمل ذات مرة مفردة أو غير مفردة، فما يقوله شيخ الإسلام هو مجرد افتراض، ولكن اليقيني والضروري هو أن الإنسان إذا قيل له: وجه، لم يتخيل إلا ذلك العضو من الحيوان، وهذا كافٍ لبيان الفرق في اللفظ بين الحقيقي والمجازي.

ولكن ما السبب في أن تلك الألفاظ يجب أن تكون مقيّدة ومضافة ولا يجوز أن تكون مطلقة؟ حين يريد شيخ الإسلام أن يبين السبب الذي من أجله لا يجوز إفراد تلك الألفاظ بالإطلاق يعلل بعلتين:

١. أن إطلاقها يوهم الاشتراك.

٢. أن إطلاقها يوهم المجاز.

أي أن شيخ الإسلام يزعم أن تلك الألفاظ لا تكون إلا مقيّدة لأنها لو كان يجوز أن تكون مطلقة غير مقيّدة لأدى هذا إلى تسويغ القول بالاشتراك اللفظي، وبالمجاز.

والسؤال هو: ما المانع في أن تكون تلك الألفاظ مطلقة غير مقيّدة، ويؤدي هذا الاشتراك اللفظي وإلى المجاز؟!

ما المانع من أن تطلق لفظة (عين) مثلاً ويكون هذا اللفظ من المشترك اللفظي فيطلق على العين الباصرة وعلى عين الماء وغيرها؟ (هذا والمشترك اللفظي هو في أساسه مجاز اشتهر حتى أصبح مشتركاً لفظياً والدليل هنا هو نفس الدليل في إثبات الحقيقة والمجاز: أنك حين تطلق اللفظة يتحصل في ذهنك ضرورة معنى حقيقي، فلفظة العين حين تطلق لا يخطر في الذهن إلا العين الباصرة ثم أطلق هذا اللفظ على المعاني الأخرى مجازاً واشتهر فأصبح من قبيل المشترك اللفظي).

وأيضاً ما المانع أن تطلق كلمة (عين) ويجوز أن تكون العين الباصرة وعين الماء إنما سمّيتا كذلك على وجه المجاز؟

إن شيخ الإسلام هاهنا يصادر على المطلوب بمعنى أنه يجعل مورد النزاع نفسه دليلاً.

إن مورد النزاع هو:

هل لألفاظ مثل (يد، جناح، رأس) حقيقة في سياق، ومجاز في سياق آخر؟

أما المتكلمون فيقولون: نعم، والدليل هو جواز أن تطلق بلا قيود، فإذا أطلقت فقيل (يد، جناح، رأس) لم يلتفت الذهن إلا تلك الأعضاء المعروفة، وإذن فلهذه

الألفاظ حقائق نعرفها حين نطلق تلك الألفاظ، فإذا أضيفت إلى غير ما وضعت له علمنا أن ذلك على سبيل المجاز.

وأما ابن تيمية فيقول: كلا، تلك الألفاظ لا تذكر إلا مقيّدة وحين تضاف إلى أي شيء فهي حقيقة بحسب ما تضاف إليه.

وحين نسأله: لماذا أيها الإمام؟

يجيب: لأنها إذا ذكرت حقيقة فإن هذا يؤدي إلى جواز الاشتراك اللفظي، وجواز المجاز!

فهي لا تستعمل مجازاً لأنها لا يجوز أن تذكر مطلقة بلا قيود.

وهي لا يجوز أن تذكر مطلقة بلا قيود لئلا تؤدي إلى القول بالمجاز أو الاشتراك!

فهذا هو الدور الباطل. وهو الاستدلال بمورد النزاع كما ترى! أي أن ابن تيمية يجعل الدعوى نفسها دليلاً، فلنتأمل!.

وهناك تعليق آخر على كل هذا النص السابق لشيخ الإسلام رحمه الله:

إن علامة المجاز عند شيخ الإسلام رحمه الله هو صحة نفيه[٣٧٥]، ومن أجل هذا يقول: «فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه، فمن أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة، فإنه يقول: ليس الرحمن على العرش استوى، كما أن من قال: إن لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه. فيقول: هذا ليس بأسد، ولا بحمار، ولكنه آدمي.

وهؤلاء يقولون لهم: لا يستوى الله على العرش. كقول إخوانهم: ليس هو بسميع ولا بصير، ولا متكلم؛ لأن هذه الألفاظ عندهم مجاز. فيأتون إلى محض ما أخبرت به الرسل عن الله سبحانه يقابلونه بالنفي والرد، كما يقابله المشركون بالتكذيب، لكن هؤلاء لا ينفون اللفظ مطلقًا[٣٧٦]».

وبغض النظر عن تشبيه المتكلمين المؤوّلين بالمشركين هنا، فحسبنا أن نشير إلى ما يقصد ابن تيمية من كلامه هذا.

يقصد شيخ الإسلام هنا: أن علامة المجاز أنه يجوز نفيه. وهذا هو الفرق بين الحقيقة والمجاز.

---

(٣٧٥) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٠

(٣٧٦) مجموع الفتاوى ٣: ١٤٠

فإذا قيل الرحمن على العرش استوى، وكان هذا مجازاً، فإن علامة كونه مجازاً أن يصح إطلاق نفيه فيقال: الرحمن لم يستو على العرش. وبما أنه لا يصح إطلاق نفيه، فهو إذن حقيقة وليس مجازاً.

وهذه الطريقة من الإمام إنما هي طريقة موهمة يهدف بها فقط إلى تشنيع القول بالمجاز؛ ذاك أن النفوس لا تسخو أن تطلق هذا النفي بهذا الشكل فيما تطلقه جملة قرآنية إلا بنوع من التفصيل والإيضاح.

لكن يمكننا أن نجيب شيخ الإسلام مستخدمين سلاحه نفسه:

إن شيخ الإسلام يعترف ـ كما نقلنا سابقاً ـ بأن هناك ألفاظاً يجوز أن تأتي مطلقة ولها معنى حقيقي منفرد مثل (أسد) و(بحر) وغيرهما.

وإذا كانت هذه الألفاظ يجوز أن تأتي مطلقة ولها معنى منفرد حقيقي فمعنى هذا أنه يجوز أن تأتي مقيّدة بمعنى مجازي، فكلمة أسد يجوز ـ بحسب ابن تيمية ـ أن تأتي مطلقة وتعبر عن معنى حقيقي، كما يجوز أن تذكر مقيّدة ويراد بها معنى مجازي، كما ورد: «حمزة أسد الله وأسد رسوله»، وإذا كان ابن تيمية يقر بأن مثل تلك الألفاظ يجوز أن تأتي مقيّدة ويراد بها المجاز، وإذا كانت علامة المجاز أنه يجوز إطلاق نفيه، فهل يجيز ابن تيمية أن يقال: حمزة ليس بأسد لله ولا بأسد لرسوله؟

وكذلك ما ورد أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض، وقد اعترف ابن تيمية بأنه مجاز، فهل يقبل أن يطلق نفيه ـ بحسب قاعدته ـ فيقال: الحجر الأسود ليس يمين الله في الأرض؟

إنه مجاز كما يقول ابن تيمية نفسه، وإنه بحسب قاعدته يجوز أن يطلق نفيه ما دام قد أقر بأنه مجاز، ولكن النفس لا تسخو أن تنفيه هكذا بإطلاق بهذه الصورة التي يطرحها شيخ الإسلام في المقطع السابق.

ولكن بالإمكان القول: إن حمزة ليس أسداً على الحقيقة، وهذا حق.

وبالإمكان القول: إن الحجر الأسود ليس يداً على الحقيقة. وهذا حق أيضاً.

فإذا ثبت هذا في الألفاظ التي يجيز فيها ابن تيمية أن تأتي مجازاً، فبالإمكان ـ بالمقابل ـ نفي حقائق تلك الألفاظ التي لا يجيز ابن تيمية أن تأتي مجازاً ـ وإن كان يجيز ذلك المتكلمون ـ فيقال: ننفي حقيقة استواء الله على العرش، ويقال: لم يستو الله على العرش حقيقة بمعنى الجلوس أو الاستقرار، وإنما استوى مجازاً بمعنى القهر

والسيطرة والملك والتدبير. هذا كهذا! وهو يجوز نفيه بهذه الطريقة، وعلى حسب قاعدة ابن تيمية وإذن فهو مجاز!.

إن اتهام من ينفي حقائق هذه المعاني بأنه مكذب للنص القرآني، إن هذا التكذيب مبني على ثبوت هذه الحقائق أصلاً، وهذا هو محل النزاع على أية حال، وكذلك القول بأن صحة إطلاق نفي المجاز هو علامة للمجاز؛ فيه نظر، وهو غير دقيق.

إنه على الرغم من أن شرط كون المجاز مجازًا عند ابن تيمية هو صحة نفيه، على الرغم من هذا فحتى ما يراه شيخ الإسلام نفسه مجازًا لا نستطيع أن ننفيه بدون بيان وتفصيل.

إننا لا نستطيع أن ننفي كون حمزة أسد الله مثلاً بدون توضيح من جانبنا وتفصيل يوضح القصد، فكيف بسوى ذلك مما لا يراه هو مجازاً كاستواء الرحمن على العرش؟! إنا لا نستطيع أن نطلق النفي على مجازات القرآن هكذا دون أن نبين ما الذي ننفيه الضبط ما دامت اللفظة التي ننفي حقيقتها تحتمل معنى حقيقياً وآخر مجازياً لئلا نقع في التخليط فننفي الكلمة كلها بكل معانيها، وهذا ما يريد أن يورط ابن تيمية فيه خصومه المتكلمين، فيؤصل أن علامة صحة المجاز صحة نفيه هكذا مطلقاً، وهو أمر غير دقيق.

صحيح أن شيخ الإسلام ينفي المجاز عن تلك الألفاظ التي زعم أنها لا تأتي إلا مقيدة، لكن شيخ الإسلام رحمه الله يخالف (عمليًّا) ما يؤصله (نظريًّا) فنجده يقبل في شرح قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾، نجده يقبل عن الإمام أحمد ـ فيما نقله عنه من كتابه المنسوب إليه في الرد على الجهمية ـ فينقل عنه فيقول: «قال أحمد: وأما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وذلك أن الله أنزل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] فقالت الملائكة: هلك أهل الأرض، وطمعوا في البقاء، فأنزل الله تعالى أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون فقال: كل شيء من الحيوان هالك يعني ميتًا إلا وجهه، فإنه حي لا يموت، فلما ذكر ذلك أيقنوا عند ذلك بالموت[٣٧٧]».

فما القول هنا؟ هل نأخذ كلام الإمام أحمد على ظاهره أم نؤوله؟ فالضمير في قوله رحمه الله (فإنه حي لا يموت) يعود على وجه الله تعالى أم على ذاته؟ وإذا كان

(٣٧٧) مجموع الفتاوى ١١: ١٩١

عائداً على ذاته فما معنى الآية؟ إن معنى الآية هنا إذن هو أن الله تعالى هو نفسه حي لا يموت وليس وجهه فقط، وإنما ذكر الوجه هنا على أسلوب العرب في لغتهم حين يقول أحدهم لمن يحبه: أبقى الله هذا الوجه! أو أنا فداء لهذا الوجه، والمقصود إنما هو الذات لا الوجه.

وفي هذا الباب نفسه يستدل شيخ الإسلام على أن المقصد من الآية هو نسبة الهلاك إلى كل ما سوى الله تعالى إلا نفسه[٣٧٨]! وهذا مخالف لظاهر الآية الذي يثبت الهلاك لكل شيء إلا وجه الله تعالى.

وكذلك نجد شيخ الإسلام رحمه الله يقبل تأويل طائفة من السلف حين فسّروا هذه الآية بأن المقصود منها: كل عمل باطل إلا ما أريد به وجهه![٣٧٩] على أن الآية لم تذكر هذا وليس هذا هو ظاهرها!.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام يؤول قوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله﴾ قال: «رحمته هنا النبات[٣٨٠]»، فهل الرحمة تعني النبات في اللغة؟

وكذلك نجد شيخ الإسلام رحمه الله ينقل أنه «لما احتج الجهمية على الإمام أحمد، وغيره من أهل السنة على أن القرآن مخلوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (تأتي البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف، ويأتي القرآن في صورة الرجل الشاحب) ونحو ذلك قالوا: ومن يأتي ويذهب لا يكون إلا مخلوقًا، أجابهم الإمام أحمد بأن الله تعالى قد وصف نفسه بالمجيء والإتيان، بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمْ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، ومع هذا فلم يكن هذا دليلاً على أنه مخلوق بالاتفاق، بل قد يقول القائل: جاء أمره، وهكذا تقوله المعتزلة الذين يقولون: القرآن مخلوق ويتأولون هذه الآية علي أن المراد بمجيئه مجيء أمره، فلم لا يجوز أن يتأول مجيء القرآن على مجيء ثوابه؟ ويكون المراد بقوله تجيء البقرة وآل عمران بمجيء ثوابها، وثوابها مخلوق.

وقد ذكر هذا المعنى غير واحد، وبينوا أن المراد بقوله: «تجيء البقرة وآل

---

(٣٧٨) مجموع الفتاوى ٦: ١٠٢

(٣٧٩) مجموع الفتاوى ١٣: ١٠٩

(٣٨٠) مجموع الفتاوى ٣: ٢٣٩

عمران» أي ثوابهما، ليجيبوا الجهمية الذين احتجوا بمجيء القرآن وإتيانه على أنه مخلوق، فلو كان الثواب أيضًا الذي يجيء في صورة غمامة أو صورة شاب غير مخلوق، لم يكن فرق بين القرآن والثواب، ولا كان حاجة إلى أن يقولوا: يجيء ثوابه، ولا كان جوابهم للجهمية صحيحًا، بل كانت الجهمية تقول: أنتم تقولون: إنه غير مخلوق، وأن ثوابه غير مخلوق، فلا ينفعكم هذا الجواب[٣٨١]».

فشيخ الإسلام يقبل أن تؤوّل تلك الآيات على سبيل الإلزام، والحق أنه لا إلزام للجهمية بهذا التأويل، لأنه إن لزمهم في القرآن وهم يقولون بأنه مخلوق يقبل صفات المخلوقين، فهو للإمام أحمد ألزم حينئذ لأنه لا يقول بأنه مخلوق! لأن إثبات المجيء للقرآن في حقهم معقول، ولكنه في حق أحمد هو الإشكال، فهل يأخذ بظاهر النص وهل يعتقد حقًا أن مجيء البقرة وآل عمران هو مجيء الثواب فيقع إذن في التأويل؟

هذا، وليست مسألة خلق القرآن مقتصرة على مجرد نسبة المجيء إليه! فالمسألة أعمق من هذا وأكثر تفصيلاً.

ولكن المقصد أن شيخ الإسلام في نهاية المطاف يقبل التأويل، وحتى لو كان ذلك على سبيل الإلزام، فهذا الإلزام إن جرى على الجهمية فهو على الإمام أحمد أشد جرياناً.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام رحمه الله يقبل أيضاً المجاز في قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾، فقال: «وهي حقيقة عرفية ظاهرة من اللفظ أو هي مجاز مشهور[٣٨٢]».

فهو هاهنا يقبل المجاز في لفظة لا تقع إلا مقيّدة كلفظ اليد، أي أنه يقبل المجاز فيما نفى هو نفسه وقوع المجاز فيه.

وكذلك نجد أن شيخ الإسلام يتناول بالتفسير بيت الشعر المنسوب للأخطل والذي يقول فيه:

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

فنجد أن الإمام ابن تيمية رحمه الله يقول: «استواؤه عليها أي على كرسي ملكها

---

(٣٨١) مجموع الفتاوى ٨: ٢٤٣

(٣٨٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١: ١٠٧

ولم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء منه عليها إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذي هو خليفة قد استوى أيضاً على العراق. . .[٣٨٣]».

وحين نلاحظ هذا النص نجد أن الشيخ يقر بأنه إنما عنى بالاستواء عليها الاستواء على كرسي ملكها، والسؤال هنا: أليس هذا مجازاً؟ وتفسير شيخ الإسلام هنا أليس انحرافاً عن ظاهر هذا البيت وميلاً منه إلى تأويله على الوجه الذي نراه؟!

إننا نرى شيخ الإسلام يقصُّ علينا خبره مع مؤوِّلٍ ناظره في الصفات وفهمها، فأخذ شيخ الإسلام يضع شروطًا للتأويل أنقلها باختصار[٣٨٤]:

١. فأول تلك الشروط أن يكون ذلك اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي.

٢. أن يكون مع المؤوِّل دليل عقلي قاطع أو نقلي (يوجب) صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وإن ادّعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل (قطعي).

٣. ذلك الدليل لا بد أن يخلو عن معارض سمعي أو عقلي فإن كان المعارض نصًّا فلا يلتفت إلى نقيضه، أو كان ظاهراً فالترجيح[٣٨٥].

٤. أن الرسول إذا لم يرد المعنى الحقيقي فلا بد أن يبين هذا للأمة.

أما الشرط الأوّل فلعله يقصد باللفظ المستعمل في المعنى المجازي هو النوع الأوّل من الألفاظ التي يجيز أن تدل على معنى مستقل إذا ذكرت منفردة غير مضافة كما نقلنا عنه سابقاً في ذكره لحديث (أسد الله وأسد رسوله)، وحديث (الحجر الأسود يمين الله في الأرض).

أما الألفاظ من النوع الثاني التي لا تذكر إلا مضافة كقولنا: جناح الطير، وجناح الذل، وجناح الريح مثلاً، فتلك حقائق بحسب ما أضيفت إليه ـ بحسب مذهبه ـ! وقد ذكرنا هذا سابقاً.

---

(٣٨٣) مجموع الفتاوى ١٧: ٢٠٣

(٣٨٤) مجموع الفتاوى ٦: ٢١٦

(٣٨٥) النص له معنيان، المعنى العام الذي ينطبق على أي كلام منسوب لقائله، فهو نص عام من هذه الوجهة، أما النص الاصطلاحي في علم الأصول فهو ما لا يقبل التأويل، يقال: هذا نص في هذه المسألة: أي أنه لا يحتمل إلا معنى واحداً فلا يقبل التأويل مثل قوله تعالى: «تلك عشرة كاملة»، فهذا نص، وأما الظاهر فهو أن يحتمل الكلام أكثر من معنى، ولكن أحد تلك المعاني أظهر من الآخر، كما يقال: رأيت الأسد، فالظاهر أنه الحيوان المفترس إلا إذا كان هناك قرينة لفظية أو عقلية تصرفه عن ظاهره فيفهم أنه الرجل الشجاع.

أما الشرط الثاني: فهو وجود دليل يوجب صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى المعنى المؤوّل، لكن سؤالنا هنا هو: الظاهر بأي معنى؟ هل المقصود به ظاهر اللفظ إذا ذكر منفرداً كما يقال أسد، سيف، وغيرها؟ أم الظاهر بالمعنى الثاني ـ بحسب تقسيم ابن تيمية ـ حين يقال: سيف الله، وأسد الله وغيرها؟ كما رأينا في الأمثلة التي ذكرها، والتي ظهر لنا بها أن هناك نوعين من (الظاهر) عنده، وأن الظاهر بالمعنى الثاني هو عين المؤوَّل عند المتكلمين؟.

أما الشرط الثالث فلا بد أن يَسْلم الدليل الذي صرف به النص عن ظاهره، لا بد أن يسلم هذا الدليل من دليل آخر يعارضه، هذا المعارض إما أن يكون (عقلياً) أو (سمعياً)، وإذا كان سمعياً فإما أن يكون نصاً (أي قاطع الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً)، أو ظاهراً (أي له معنى أوّلي ظاهر يسبق إلى الذهن).

فإن كان المعارض للصارف نصاً فهذا كافٍ لمنع التأويل. وأما إن كان المعارض ظاهراً فهاهنا لا بد من إعمال العقل والترجيح بين الدليل الموجب للتأويل، وبين معارضه الظاهر.

أما الشرط الرابع، فلا بد أن يكون هذا الدليل الصارف للفظ عن ظاهره، والموجب للتأويل، لا بد أن يكون نصًّا يقول به صاحب الرسالة، وإذن فلا بد للدليل الصارف من أن يكون خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهاهنا نتساءل: لماذا قال في الشرط الثاني إنه يجب أن يكون هناك دليل عقلي أو سمعي يوجب التأويل، ثم يقول في الشرط الرابع: إن هذا الدليل الموجب للتأويل يجب أن يخبر به الرسول؟ أي أنه يجب أن يكون دليلاً شرعياً!

إننا نجد تناقضاً إذن في هذه القضية، إذ نقض في الشرط الرابع ما قال به في الشرط الثاني، ففي الشرط الثاني يجيز أن يكون الدليل الصارف للفظ عن ظاهره عقلياً قاطعاً، ولكنه في الشرط الرابع يقول بأن هذا الدليل الصارف لا بد أن يكون قد بيّنه صاحب الرسالة!.

واضح إذن أنه لا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره إلا بنص من الشارع فقط لا غير! وأنه لا يمكن التأويل إلا بدليل نقلي، أما الأدلة العقلية فلا اعتبار لها ـ على التحقيق ـ بحسب هذه الشروط التي ذكرها شيخ الإسلام.

ونجد الشيخ منسجماً مع نفسه جدًّا في هذا الباب إذ يطبّق لنا هذه الشروط عمليًّا حين يستشهد بحديث مسلم الشهير (عبدي مرضت فلم تعدني)، وذكر شيخ الإسلام

أن هذا الحديث مفسَّر في آخره، بأنه لو عاد فلاناً المريض أو أطعم فلاناً الجائع لوجد ثواب ذلك عند الله، وهذه هي القرينة التي أوجبت تأويل ما جاء فيه.

لكن الحق أن العبد المخاطب في هذا الحديث علم إحالة تلك الظواهر (مرضت، وجعت...) منسوبة إلى رب العالمين، ولهذا سأل متعجباً: (كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟) فهل كان العبد محتاجاً إلى قرينة أو إلى نص آخر، ليعلم أن تلك الظواهر غير مرادة، وأنها محالة على الله تعالى؟

إن الحديث نفسه يثبت أن العبد المخاطَب نفسه لم يأخذ بظاهر النص فاستنكر تلك الظواهر، وحتى لو لم ترد تلك القرائن في اللفظ لعلمنا أن ظواهره غير مرادة حتماً، فهل العقل البشري مشلول إلى هذه الدرجة التي لا يفهم بها مقاصد الكلام؟ وهل العقل البشري مشلول إلى هذه الدرجة التي لا يعلم بها ما يتنزّه الله تعالى عنه حتى لو كان شديد الوضوح كالمرض والجوع، فينتظر حتى يكون هناك نص يبيّن له أن هذا مستحيل على الغني سبحانه؟!.

وبعد، فإن مما يلفت الانتباه هنا، ومما يدعو إلى التأمل حقاً أن شيخ الإسلام يدعو إلى الأخذ بظاهر النص ويهاجم بقسوة شديدة من يؤوّل ظواهر النصوص، ويتهمهم بمختلف التهم، من العجيب ومما يدعو إلى التأمل أن شيخ الإسلام رحمه الله وبعد كل ذلك الإصرار على وجوب الأخذ بظاهر النص، نجده يتحرز ويتحرج من الأخذ بظاهر النص القرآني، إلا بعد النظر في السنة! وبهذا يصبح ظاهر النص القرآني في المرتبة الثانية بعد النظر في السنة أو في أقوال السلف!

تأمل كيف ينقل عن الإمام أحمد «أن أكثر نصوصه [أي الإمام أحمد] على أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عما يفسّرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم».

ويعقب الإمام ابن تيمية رحمه الله قائلاً: «**وهذا هو الصحيح الذي اختاره أبو الخطاب وغيره**[٣٨٦]».

وإذن فإن ظاهر القرآن يبقى معنى مبهماً بالنسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية فلا يجوز الأخذ به حتى ينظر فيما يفسره إما من السنة وإما من أقوال الصحابة والتابعين! وإذن فسيبقى ظاهر النص القرآني محل إبهام وغموض حتى نستعين بغيره! وإذن فظاهر

(٣٨٦) مجموع الفتاوى ٢٩: ٩١

النص القرآني ليس ظاهراً على التحقيق بل هو محتاج إلى ما يظهره من أقوال المفسرين!.

معنى هذا أن ظاهر القرآن ليس كافياً في الدلالة، فكيف يقول شيخ الإسلام ـ إذن ـ في موطن آخر بأنه يستحيل أن يكون ظاهر النصوص باطلاً وكفراً[٣٨٧]؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الخوف من الأخذ بظاهر النص القرآني إلى هذه الدرجة التي تجعل شيخ الإسلام رحمه الله يرى أن الصحيح هو عدم الأخذ به حتى ينظر في أقوال المفسرين؟.

فهذا تناقض أيضاً من تناقضات شيخ الإسلام: ينهى عن التأويل إلا بنص آخر، ويهاجم المؤوّلين ويستنكر أن يكون ظاهر اللفظ غير مراد، ثم ينهى عن الأخذ بظاهر النص إلا بعد النظر في السنة وفي أقوال المفسرين من الصحابة أو التابعين!.

هذا أمر، أما الأمر الآخر: فأي معنى للظاهر يقصد شيخ الإسلام؟ فلقد رأينا سابقاً وجهاً من اللبس في ما يعنيه شيخ الإسلام من (ظاهر النص) يستدعينا الوقوف أمام هذا المصطلح في كل مرة يذكره فيها.

أضف إلى هذا أيضاً أن شيخ الإسلام يوجب الإيمان بما لا يُعرف ولا يفهم معناه إذ يقول: «والرسل إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم به[٣٨٨]».

وهذا أمر مستغرب، لأن الله تعالى يأمرنا في كتابه الكريم أن نتدبّر آياته وأن نفهمها ثم نطبّقها، فهل يخاطبنا الله بما لا يُفهَم ولا يتصوّر؟ ثم يأمرنا بأن نفهم ونتدبّر؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يطاق؟ يجل عنه رب العالمين سبحانه الذي لا يكلف نفساً إلا وسعها؟

وما أشبه هذا الكلام من الإمام رحمه الله بما ذكره العلامة مصطفى صبري عن أن «فلاسفة القرون الوسطى النصارى مثل سانت أوغسطين وسانت طوماس وسانت أنسلم جعلوا الإيمان ركناً في مرتبة اليقين العقلي» ولهذا ينقل عن القديس أنسلم أنه يقول: «أومن لأفهم لأني لا أفهم إن لم أؤمن[٣٨٩]».

وبعد.. فربما نستنتج مما سبق أن شيخ الإسلام لا يرفض التأويل جملة

---

(٣٨٧) مجموع الفتاوى ٣: ٣٠٤

(٣٨٨) الفتاوى، ج٦: ١٧٨

(٣٨٩) موقف العقل والعلم ٢: ٢٣٩

وتفصيلاً، ولا يلغي المجاز بإطلاق، وكذلك نجد أن لشيخ الإسلام نظرته الخاصة في مصطلح (ظاهر النص) قد أوضحناه فيما سبق، ورأينا كيف أنه يؤوّل النص بقرينة، ولكنه لا يسميه مؤولاً بل يسميه ظاهراً أيضاً.

ورأينا كذلك أنه ينهى عن التأويل ويدعو إلى الأخذ بظاهر النص، ثم ينهى عن الأخذ بظاهر النص إلا بعد النظر في الأحاديث وأقوال المفسرين!.

وحين نتحدث عن العلامة ابن عثيمين نجده يقول بأن من اعتقد أن ظاهر النص ضلال فهو كافر ضال[٣٩٠].

ثم نجده بعد ذلك يتكلم في قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾، يقول: «قوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ فهذا ظاهره أن السماء محيطة بالله وهذا الظاهر باطل، وإذا كان الظاهر باطلاً فإننا نعلم علم اليقين أن غير مراد لله[٣٩١]».

فانظر إليه يكفّر من قال بأن ظاهر القرآن ضلال، ثم هاهو يقول بأن ظاهر الآية باطل! بل من قال به يكفر، والباطل عكس الحق! أفليس هذا تناقضاً من العلامة العثيمين رحمه الله؟!

ثم نجده يقول: «السلف مجمعون على أن اليد يد حقيقية»، ويضيف: «فإذا قال لك قائل: أين إجماع السلف؟ هات لي كلمة واحدة عن أبي بكر أو عمر أو عثمان أو علي، يقولون: إن المراد بيد الله اليد الحقيقية؟

أقول له: ائت لي بكلمة واحدة عن أبي بكر، أو عمر، أو عثمان أو علي أو غيرهم من الصحابة والأئمة من بعدهم يقولون: إن المراد باليد القدرة أو النعمة، فلا يستطيع أن يأتي بذلك.

إذن، فلو كان عندهم معنى يخالف ظاهر اللفظ لكانوا يقولون به، ولنقل عنهم، فلما لم يقولوا به، علم أنهم أخذوا بظاهر اللفظ وأجمعوا عليه[٣٩٢]».

وهذه دعوى تفتقر إلى الدليل! لأن من حق المخالف للعلامة العثيمين أن يقول: لا ينسب لساكت قول! ومن أنكر شيئاً فعليه أن يأتي **بدليل ثبوتي** على النفي، فعدم الدليل لا يكون دليلاً على العدم، وأما القول بأنهم إذا لم ينطقوا بما يخالف الظاهر فإن

---

(٣٩٠) مجموع فتاواه ورسائله ٨: ٢٦٥

(٣٩١) السابق ٨: ٣٣٧

(٣٩٢) السابق ٨: ٢٥٧

الأصل هو الظاهر، فإنه إذا كان الظاهر هو المتبادر إلى الذهن فإنا نزعم أن الظاهر ليس إثبات الأعضاء لله في تلك الآيات، بل الظاهر هو ما ذكرته سابقاً من إثبات النصر والمعونة في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، والرعاية والعناية في قوله تعالى: ﴿واصبر فإنك بأعيننا﴾... إلخ.

ثم إنه ليس هناك دليل من الشرع على أن الأصل هو الظاهر! مع أن العلامة العثيمين يقول بوجوب إجراء النصوص على ظاهرها كما نقلت عنه قبل قليل، والسؤال هو: من أين أتى بهذا الوجوب؟ فإن قيل: إجماع السلف، فالصحابة لم يرد عنهم نص في هذا! **فلا يبقى إذن إلا حجج العقول واللغة.**

وإذ قد بلغنا هذا الموضع في مناقشة القاعدة الثانية التي يعتمدها شيخ الإسلام في معرفة التوحيد، ننتقل الآن إلى القاعدة الثالثة التي يضعها ابن تيمية من القواعد البديلة عن قواعد المتكلمين.

القاعدة الثالثة

الاكتفاء بما في النص القرآني من حجج وقياسات دون الخروج عنها

لا شك أن القرآن الكريم زاخر بالحجج العقلية الجليّة، ولا شك أن تلك الحجج القرآنية حجج قوية موجهة إلى أولئك الخصوم الذين كانوا يوردون ـ بحسب ثقافة عصرهم وبحسب قدرتهم على الجدل وبحسب علومهم ومعارفهم ـ كانوا يوردون من الحجج ما يحضرهم مما يتفق مع تلك الظروف والعوامل والدرجة المعرفية، وهم ـ في حالهم تلك ـ أهل جدل وخصومة ولهذا وصفوا في القرآن الكريم بأنهم أهل جدل وأنهم قوم لُدٌّ[٣٩٣] أي أنهم شديدو الجدل، وأنهم قوم خصمون[٣٩٤]، ومن أجل هذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾ [الفرقان: ٣٣].

ولم يخف هذا المعنى على شيخ الإسلام رحمه الله فيقول في تفسير هذه الآية:

---

(٣٩٣) سورة مريم آية (٩٧)

(٣٩٤) سورة الزخرف آية (٥٨)

«أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم إلا جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل، وضرب المثل بما هو أحسن تفسيرًا وكشفًا وإيضاحًا للحق من قياسهم[٣٩٥]»

لكننا حين نعود إلى السياق الذي ورد فيه هذا النص، فسنجد أنه ابتدأ بالرد على الإمام المتكلم فخر الدين الرازي رحمه الله (ت ٦٠٦هـ) الذي كان يقرر ـ شأنه شأن غيره من متكلمي المسلمين ـ أن دلالة الألفاظ لا تفيد اليقين، وأن الأخبار لا تفيد العلم؛ لأن العبارات تحتمل المعاني فلا بد من أن يرجع فيها إلى الواقع بما هو واقع وإلى العقل وقطعياته واستدلالاته، وهذا كلام لا يتفق معه شيخ الإسلام رحمه الله، فبيّن أن هاتين العبارتين من الإمام الرازي هما «مقدّمتا الزندقة[٣٩٦]»، **وفي هذا الإطار يستشهد بالآية السابقة: ﴿ولا يأتونك بمثل. . . .﴾ موجهاً إياها إلى المتكلمين وأشباههم ممّن يقدمون قواطع العقول على ظواهر النصوص!**.

على أن شيخ الإسلام ينقل عن الإمام الرازي وجهة نظره التي يبرر بها لجوءه إلى الأدلة العقلية والأقيسة المنطقية في إثبات العقائد، وجهة نظر الرازي المتمثلة في أن الصحابة بل المجتمع الذي نزل القرآن في عهده ووجه خطابه له لم يكن مطلعاً على شبهات الثقافات المختلفة والفلسفات المتضاربة ولهذا لم يكن هناك ردود قرآنية على شبهات لم تطرح، فإن العرب بعامة كانوا يؤمنون بوجود الصانع تعالى، ولكنهم كانوا مشركين، إضافة إلى إنكارهم البعث بعد الموت مع علمهم بوجود صانع لهذا الكون.

يرفض شيخ الإسلام وجهة النظر هذه من الإمام الرازي فيعلق عليها بأن «هذه المقالات **لا تجدها إلا عند أجهل المتكلمين في العلم وأظلمهم من هؤلاء المتكلمة** والمتفلسفة والمتشيّعة والاتحادية في الصحابة. . .[٣٩٧]».

وكذلك يستشهد الشيخ بهذه الآية التي نزلت في شأن الكفّار المحاربين للإسلام، يستشهد بها في الرد على المتكلمين الذين جل غايتهم نصرة الدين والرد على المشككين فيه، فيقول:

«وكذلك العقليات الصريحة، إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحًا لم تكن إلا

---

(٣٩٥) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥

(٣٩٦) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥

(٣٩٧) مجموع الفتاوى ٤: ٦٥

حقًا، لا تناقض شيئًا مما قاله الرسول، والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده، وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذَّاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها، وبما هو أحسن منها، قال تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]».

فتأمل كيف يستشهد بهذه الآية التي نزلت في حق المشركين المشككين، كيف يأتي بها ابن تيمية مستشهداً بها ضد المتكلمين من المسلمين! فالمشركون كانوا يأتون بأمثلة لهدم القرآن والنبوة! فقال الله تعالى فيهم: ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾ فما وجه الاستشهاد بها في حق المتكلمين من المسلمين الذين يأتون بالأدلة العقلية وهدفهم نصرة القرآن لا هدمه، فهل من الحق أن يساوى بينهم وبين المشركين في الحكم؟

ثم يتابع فيقول: «وأما الحجج الداحضة التي يحتج بها الملاحدة، وحجج الجهمية مُعَطِّلَة الصفات، وحجج الدهرية وأمثالها؛ كما يوجد مثل ذلك في كلام المتأخرين الذين يصنفون في الكلام المبتدع وأقوال المتفلسفة ويدعون أنها عقليات ففيها من الجهل والتناقض والفساد، ما لا يحصيه إلا رب العباد، وقد بسط الكلام على هؤلاء في مواضع أخر[٣٩٨]».

والجهمية هم المتكلمون من المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشعرية عند شيخ الإسلام[٣٩٩].

هذا مع علم شيخ الإسلام **أن كثيراً مما ورد في القرآن الكريم إنما كان يراعى فيه حال المخاطَب** فيقول مثلاً ـ في شرح قوله تعالى: ﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ ـ يقول في شرحها: «وهذه مقدمة معلومة بالبديهة، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير الدال على أن ذلك **مستقر معلوم عند المخاطب**. . .[٤٠٠]».

---

(٣٩٨) مجموع الفتاوى ١٢: ٤٨

(٣٩٩) مجموع الفتاوى ٤: ٩١

(٤٠٠) مجموع الفتاوى ٣: ١٨٧

بل يذكر شيخ الإسلام أن هؤلاء الذين يستخدمون الأدلة العقلية المنطقية التي لا توجد في القرآن الكريم مذمومون من علماء الإسلام « ولهذا مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم، فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى إن من الحكايات المشهورة التى بلغتنا: أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحرًا في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاما، وأمثلهم اعتقادًا[٤٠١]».

فإذا كان الإمام العلامة الآمدي مطروداً من مدرسته التي كان يديرها ويشرف عليها لأنه كان متكلِّماً معتنياً بالأقيسة المنطقية، ولأنه أتى بأدلة عقلية منطقية لم ترد في القرآن الكريم فكيف بغيره؟ وإذا كان انتزاع المدرسة منه أعظم من فتح عكا نفسها حين كانت بأيدي الصليبيين، فكيف بغيره؟

ويضيف ابن تيمية: «ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة - سواء كانت حقا أو باطلاً، إيمانًا أو كفرًا لا تعلم إلا بذكاء وفطنة، فكذلك أهله قد يستجهلون من لم يشركهم في علمهم، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم، إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان، وهم كما قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنْ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ. وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ. وَإِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ انقَلَبُوا فَكِهِينَ. وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلاَءِ لَضَالُّونَ ۚ وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ. فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ. عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ. هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المطففين: ٢٩-٣٦][٤٠٢]».

وواضح هنا كيف أن شيخ الإسلام رحمه الله يستشهد بهذه الآية التي وردت في المشركين المجرمين الذين يستهزئون بالمؤمنين، واضح أنه يسوقها هنا في المتكلمين الذين يستجهلون من يتكلم في النصوص بلا عقل، فيهجم عليها هجوماً دون نظر في معانيها، ولا تفكر في مقاصدها، فيأخذها بمعزل عن العقل وعن الواقع ثم يفهمها بطريقته الخاصة ويضلّل من خالفه فيها، هؤلاء المتكلمون المعتنون بالعلوم العقلية حين يستجهلون من لا يعمل عقله يشبههم شيخ الإسلام رحمه الله بالمجرمين من الكافرين

---

(٤٠١) مجموع الفتاوى ٩: ٧

(٤٠٢) مجموع الفتاوى ٩: ٨

الذين يستهزئون بالمؤمنين، وهذا أمر يدعو إلى التأمل في استراتيجية شيخ الإسلام رحمه الله في ردّه على خصومه.

ثم يقول في وصف هؤلاء المتكلمين من المسلمين المعتنين بالعقلوم العقلية والذين ينطلقون من العقل والواقع في فهم النصوص: «فإذا تقلدوا عن طواغيتهم أن كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس يعلم، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية ما يستفيد به الإيمان الواجب، فيكون كافرا زنديقًا منافقًا جاهلاً ضالاً مضلا، ظلوما كفورا، ويكون من أكابر أعداء الرسل، الذين قال اللّه فيهم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنْ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً. وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١-٣٣][٤٠٣]».

ويضيف: «وربما حصل لبعضهم إيمان، إما من هذه الطريق أو من غيرها. ويحصل له أيضا منها نفاق، فيكون فيه إيمان ونفاق، ويكون في حال مؤمنًا وفي حال منافقا، ويكون مرتدًا، إما عن أصل الدين، أو عن بعض شرائعه، إما ردة نفاق، وإما ردة كفر. وهذا كثير غالب، لاسيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق. فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقام[٤٠٤]».

فيعمم شيخ الإسلام هنا حكمه على جميع من يستخدم القياس العقلي بأن لهم من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق.

وإذن فلا يجوز الخروج عن أدلة القرآن الكريم العقلية التي جاء بها، ولا يجوز تجاوزها إلى غيرها بأي حال من الأحوال، ومن خرج عن هذه الأدلة فقد تعرّض لتلك الأوصاف التي يذكرها ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ولا نجد لشيخ الإسلام أدلة يسوقها في سبيل تأييد هذا الرأي الذي يؤكده أشد التأكيد، لا نجد له أدلة إلا من مثل قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

إن هذه الآية تثبت الحق لما جاء به القرآن في الرد على ما يسوقه المشركون

---

(٤٠٣) السابق.

(٤٠٤) السابق نفسه.

المكذّبون الجاحدون من جدليات يبطلون بها النبوة والألوهية، ولكنها لا تنفي الحق عما يمكن أن يتوصل إليه العقل الإنساني من أي دلالة تطابق الواقع أو قطعيات العقول، في سبيل نصرة الإسلام، وتأييد الرسول! فكيف تساق في ذم المتكلمين؟!

وكذلك ربما يستشهد شيخ الإسلام بقوله تعالى: ﴿ولقد صرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل[٤٠٥]﴾، ويقول: «المثل هو القياس، ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم..[٤٠٦]».

ولا خلاف في أن القرآن مليء ببراهين عقلية يجادل بها قوماً مؤمنين بوجود الله غير جاحدين لذلك وإن كانوا يأبون إلا أن يشركوا معه آلهة أخرى.

ومن الممكن جدًّا أن يفهم من الآية التي ساقها أن المقصود بالناس هم الناس الذين كان الحجاج العقلي موجهاً إليهم وفق ظروفهم ومعارفهم لا جميع الناس في كل عصر وفي كل موطن. وبهذا الوجه تفهم أمثال تلك العمومات في القرآن، من مثل قوله تعالى في الريح التي أرسلت على عاد: ﴿تدمّر كل شيء بأمر ربها﴾، ومن المعلوم أنها لم تدمر الشمس ولا القمر وهما من الأشياء!.

فلا دلالة قطعية في هذه الآية الكريمة على أنه لا دليل عقلي إلا في القرآن الكريم فقط لا يجوز الخروج عنه بأي حال من الأحوال.

ولست هنا في صدد ذكر كل ما يستشهد به شيخ الإسلام، فحسبنا أن نشير إلى ذلك إشارة توضح القصد.

هذا، وإن من حق المتكلمين أن يردّوا على كل هذا **بأن القرآن الكريم أحال على العقل في كثير من آياته الكريمات، وأمر بالنظر في عشرات المواطن في القرآن الكريم، ولم يعيّن طريقة محدّدة لا يجوز الخروج عنها في النظر والاستدلال، ولم يحدد قانوناً تفصيلياً قاطعاً في النظر لا يجوز تجاوزه إلى غيره، بل هذا أمر مسكوت عنه يجتهد فيه البشر، فإذا وافق النظر الواقع فبها ونعمت، وإذا لم يوافق الواقع فحسبنا بالواقع مكذِّباً للاستنتاج الخطأ، أما ما كان في دائرة الظن فليس غير الحوار سبيلاً لأن يراجع المرأ حساباته، والأمر في هذه الحالة فيه سعة.**

---

(٤٠٥) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤

(٤٠٦) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤

ولقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى طريقة تقرير القرآن الكريم لمسائل أصول الدين، وإلى دلائله التي أقامها على تلك المسائل، فمن ذلك:

أ. الدلالة على آيات الخلق بعامة وخلق الإنسان بخاصة:

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يستدل بحدوثه على المحدِث، لا يحتاج إلى يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث[٤٠٧]».

ويذكر شيخ الإسلام أن هناك فرقاً بين الاستدلال بحودث الإنسان وبين الاستدلال على حدوثه، وذكر أن الذي في القرآن هو الأوّل لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور: ٣٥]، وقال إن «نفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس والضرورة[٤٠٨]».

ولئن صحّ ما يقول شيخ الإسلام فهذا عائد إلى أن الخطاب القرآني كان موجهاً إلى العرب والعرب كانوا قوماً مشركين، أي أنهم يؤمنون بالخلق ابتداءً ولكنهم يشركون آلهة أخرى، ولكن هذا لا يعني أن معرفة حدوث الحوادث معلوم بالضرورة كما يدّعي، ذاك أن من الناس من يقول إن هذا من طبائع الكون الذي أصله قديم، فهو قديم تقوم به الحوادث، ويتولد بعضها من بعض، وهذا لا بد للردّ عليه من إثبات دليل الحدوث، والقرآن الكريم حين أمرنا بالنظر في الكون لم يحدد لنا طريقة ننظر بها، وليس في القرآن كله ما يبطل نظرية إثبات الحوادث التي يقول بها المتكلمون، والتي يهدف شيخ الإسلام رحمه الله إلى نسفها وإبطالها.

وكذلك يسوق ابن تيمية آيات أخر في الموضوع نفسه ـ أي خلق الإنسان ـ فيستشهد بقوله تعالى: ﴿أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قال كذلك قال ربك هو عليّ هيِّن﴾ [مريم: ٩].

ويقيس خلق الإنسان بخلق غيره من الحيوانات والنباتات فيقول: «وحدوث

---

(٤٠٧) درء التعارض مج ٤: ١١١

(٤٠٨) السابق مج ن، ص ن

الإنسان من المني كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث النبات من الأرض، وأمثال ذلك، ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن. . .[٤٠٩]».

ب. الأدلة القرآنية العقلية:

وفي هذا السياق يشير شيخ الإسلام إلى مثل قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذاً لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض﴾، وكذلك إلى قوله تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يمكلون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً (٥٦) أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً﴾ [الإسراء: ٥٦، ٥٧].

ومن مثل قوله سبحانه: ﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم﴾ [الروم: ٢٨].

ومن مثل قوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون﴾ [الزمر: ٤٣][٤١٠].

فكل تلك الآيات قائمة على أدلة عقلية لا شك، ولكن من أين للشيخ رحمه الله أنه لا أدلة عقلية إلا ما في القرآن الكريم فقط؟ وأنه لا يجوز استعمال أدلة عقلية من خارج النص القرآني؟

وإذا كانت الأدلة العقلية القرآنية هي الأفضل فلا أحد يشكك في هذا، ولكن من المهم النظر إلى الذين خاطبهم النص القرآني وكيف يفكرون، فهناك فرق بين الملحد وغير الملحد، وهناك فرق بين من يسلِّم بوجود خالق، ومن ينكر وجود الخالق، وبين من يسلّم بحدوث الكون وينكر حدوثه!

ولم يكن العرب ينكرون أن الله هو الخالق لهم وللسموات والأرض بالطبع، ولكنهم كانوا يشركون مع الله آلهة أخرى، فتلك مصيبتهم الكبرى، والعقليات إذا قامت على نظر صحيح واستدلال صحيح فهي تتضافر مع الأدلة العقلية القرآنية ولا تضادها، وليس في القرآن كله نص قطعي يفيد بطلان ما توصل إليه المتكلمون في إثبات حدوث

---

(٤٠٩) مج ٤: ١١١

(٤١٠) ينظر الدرء مج ٥: ١٩٥

الكون، لاسيّما إذا أيّد العلم الحديث نظرتهم في التركيب وفي تماثل الأجسام وفي تكوّنها من أجزاء صغيرة جداً (الذرات)، وهو ما نفاه ابن تيمية طويلاً[٤١١].

لقد أمر الله تعالى بالنظر في الكون في عشرات الآيات القرآنية، ولكنه تعالى لم يحدّد لنا طريقة لا يجوز الخروج عنها في النظر والاستدلال، والمهم هو معرفة الشيء على حقيقته، فإذا ثبت حدوث الكون بالأدلة العقلية واعتُرِض عليها، فلا بد من تقديم الأدلة على بطلانها، ولقد قدّم المتكلمون أدلتهم على حدوث الأجسام، فأثبتوا الأكوان ـ والأكوان في مصطلح المتكلمين هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ أثبتوها قائمة بالأجسام، وأثبتوا أن الأجسام مركبة من ذرات صغيرة، ثم برهنوا على أن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، ولقد بذل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله جهداً كبيراً لإبطال ما قاله المتكلمون، وبعد مضي القرن بعد القرن أثبت العلم الحديث نظرية المتكلمين في أن الأجسام مكوّنة من ذرات، وأنها لا تخلو من الاجتماع أو الافتراق، وأن الكون لم يكن ثم كان، إلى آخر ما يتصل بهذا البحث.

إن المشكلة بين شيخ الإسلام والمتكلمين، والتي من أجلها يؤصل شيخ الإسلام لهذه القواعد التي نسردها في موضوعنا هذا، إن المشكلة هي أن شيخ الإسلام يجيز أن تقوم الحوادث بالذات الإلهية، وهو ما أنكره المتكلمون، ذاك أن الحوادث القائمة بالأجسام هي التي دلتنا على حدوثها فكيف تضاف إلى الذات الإلهية القديمة؟ هذا سيؤدي إلى التناقض، وإذن فستبطل أدلة حدوث الكون، ويتاح المجال لمن يقول بأن مادة الكون قديمة تقوم بها الحوادث المختلفة!.

إن شيخ الإسلام يرحمه الله يريد أن يلغي أدلة المتكلمين التي أيّدها العلم الحديث اليوم، مدّعياً أن حدوث أعيان الحوادث يدرك ضرورة، والصحيح أن تلك الحوادث تدرك ضرورة ولكنها لا تفيد أن الكون محدَث فربما كانت متولدة عن مادّة قديمة الأصل! والصحيح أيضاً أنه يجب أن نراعي حال المخاطَبين من العرب الذين نزل القرآن يخاطبهم ابتداءً وكيف كانوا يفكرون، ولم يحجر الخطاب القرآني على العقول بل أحال إليها وعوّل عليها، وأقام الحجج على دلائلها، وأمر بالنظر في الكون ولم يحدد طريقة يجب السير عليها ولا يجوز الخروج عنها، وحين نزعم أنه لا يجوز

---

(٤١١) ينظر القسم الرابع من هذا الكتاب (هل العقل مقدم على النقل؟ قراءة نقدية في كتاب درء التعارض).

الخروج عن الأدلة القرآنية فهي دعوى محضة تخالفها عشرات الآيات الكريمة التي تأمر بالنظر وتدعو إلى إعمال العقول والتفكر والتدبر.

ج. الأمثال والأقيسة القرآنية (وقياس الأولى خصوصاً):

أما الأمثال والأقيسة القرآنية فإن شيخ الإسلام رحمه الله يؤكد أنها «هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿ولقد صرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ [الإسراء: ٨٩][٤١٢]» ويضيف بأنه قد «اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة التي توجد في كلام جميع العقلاء[٤١٣]».

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿من كل مثل﴾ فهذا شبيه بقوله سبحانه عن ريح عاد: ﴿تدمّر كل شيء بأمر ربها﴾، فهي على وجه الحقيقة لم تدمر الشمس والقمر مثلاً! مع أنهما يندرجان ضمن (كل شيء)!، وهكذا الحال في قوله سبحانه: ﴿من كل مثل﴾ فليس المقصود كل مثل في كل جانب وفي كل موضوع وفي كل باب من أبواب العلم مثلاً! ولكن المقصود: من كل مثل مناسب لهداية الناس الذين توجه إليهم هذا الخطاب، وهذا لا يعني عدم جواز ضرب أمثلة من غير القرآن، فلقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس الأمثلة من خارج القرآن، وكذلك فعل غيره من معلمي الإسلام على مرّ العصور.

أما الأمثال القرآنية فيذكر شيخ الإسلام نوعين منها:

الأول: ضرب الأمثال للاعتبار بالأمم السابقة، وهي طريقة «من الطرق الواضحة القاطعة المعلومة إلى قيام الساعة بالتواتر من أحوال أتباع الأنبياء، وأحوال من كذبهم وكفر بهم، حال نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه، وحال إبراهيم وقومه، وحال موسى وفرعون، وحال محمد صلى الله عليه وسلم وقومه[٤١٤]».

ويضيف «وهذه الطريق قد بينها الله في غير موضع من كتابه كقوله: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم﴾ إلى قوله: ﴿فكيف كان عقاب﴾ [غافر: ٥]، وقال: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود، وقوم إبراهيم وقوم

---

(٤١٢) مجموع الفتاوى ٢: ٣٤
(٤١٣) السابق ج ن، ص ن
(٤١٤) مجموع الفتاوى ٤: ١٢٩

لوط، وأصحاب مدين وكذب موسى﴾ إلى قوله: ﴿فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة﴾. . . . إلخ[٤١٥]».

إلى أن قال: «فبين أنه تارك آثار القوم المعذبين للمشاهدة، ويستدل بذلك على عقوبة الله لهم، وقال تعالى: ﴿وكم أهلكنا من القرون﴾، فذكر طريقين يعلم بهما ذلك:

أحدهما: ما يعاين ويعقل بالقلوب.

والثاني: ما يسمع، فإنه قد تواتر عند كل أحد حال الأنبياء، ومصدقهم ومكذبهم. . . إلخ[٤١٦]».

أما النوع الثاني من الأمثال القرآنية: فهي الأمثال العقلية، من مثل قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (٧٥)﴾ [النحل/ ٧٥]، قال ابن تيمية: «فبيّن أن كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه[٤١٧]».

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَم لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم (٧٦)﴾ [النحل/ ٧٦]، قال ابن تيمية: «وهذا مثل آخر: مثل العاجز عن الكلام، وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره مستقيم في فعله.

فبيّن أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم؛ فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً، وقد يكون مذموماً، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوى هذا والعاجز عن الكلام والفعل[٤١٨]».

إلى غير ذلك من الأمثلة القرآنية التي أشار إليها شيخ الإسلام في مواضع مختلفة من كتبه.

---

(٤١٥) مجموع الفتاوى ٤: ١٢٩

(٤١٦) السابق ج ن، ص ن.

(٤١٧) مجموع الفتاوى ٦: ٤٩

(٤١٨) السابق ٦: ٥٠

أما الأقيسة العقلية: فلقد اعتنى شيخ الإسلام رحمه الله بنوع من أنواع القياس هو (قياس الأَوْلى[٤١٩]) تحدث عنه كثيراً، وأشاد به طويلاً، وبنى عليه كثيراً من أقواله لاسيّما في إثبات بعض الصفات، ومعنى هذا القياس يشرحه شيخ الإسلام إذ يقول مناقشاً (نفاة الصفات)، يقول:

«فإن الحياة والعلم والقدرة، والسمع والبصر والكلام صفات كمال، ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها، فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها، والنقص في انتفائها لا في ثبوتها، والقابل للاتصاف بها كالحيوان، أكمل ممن لا يقبل الإتصاف بها كالجمادات.

وأهل الإثبات يقولون للنفاة: لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبَكَم، والعَمَى والصَّمَم.

فقال لهم النفاة: **هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل العدم والملكة إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر، إذا كان المحل قابلاً لهما، كالحيوان الذي لا يخلو إما أن يكون أعمى وإما أن يكون بصيرًا؛ لأنه قابل لهما، بخلاف الجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا**[٤٢٠]».

حين أصف إنساناً بعدم الذكاء فهذا يقتضي مباشرة وصفه بالغباء، لماذا؟ لأن الإنسان قابل للوصف بكلا الأمرين.

حين أصف إنساناً بعدم البصر فهذا يقتضي مباشرة وصفه بالعمى، لماذا؟ لأن الإنسان قابل للوصف بكلا الأمرين.

لكن ماذا لو وصفت الجدار بعدم البصر؟ هل يعني هذا أن الجدار أعمى؟ الإجابة: لا، فالجدار ليس ببصير وليس بأعمى لأنه غير قابل لهذه الأوصاف، وهي معدومة فيه وليس هو مظنة وجودها.

وكذلك لو وصفت الجدار بعدم الذكاء، فهذا لا يقتضي إيجاب الغباء له، لأن الذكاء والغباء متعلقان بالقابل لهما، والقابل لهما هو ذو العقل المفكِّر أي الإنسان، أما الجدار فليس بقابل لهذين المعنيين أصلاً، فنفي الذكاء عن الجدار لا يلزم منه وصفه بالغباء.

---

(٤١٩) الأَوْلى على وزن (أعلى)

(٤٢٠) مجموع الفتاوى ٦: ٥٤

حين يصف (نفاة الصفات) كما يسميهم شيخ الإسلام، حين يصفون الله تعالى بأنه قادر ولكن لا يقوم به معنى هو القدرة، فإن شيخ الإسلام يعترض ويقول:

إذا لم تجعلوه محلاً لهذا المعنى الذي هو القدرة فيلزم من هذا أن يكون عاجزاً، وحين لا تجعلونه محلاً لمعنى هو العلم فقد جعلتموه جاهلاً، وحين لا تجعلونه محلاً لمعنى هو البصر فقد جعلتموه أعمى... إلى آخره.

حينئذ قال النفاة: إن هذه المقابلة التي تقول بها، ليست في موجود يقبل أن تقوم به المعاني، فعدم جواز قيام هذه المعاني مضافة إلى الذات الإلهية لا يعني بالضرورة قيام أضدادها كما تقول.

فذات الله تعالى القديمة الواحدة وحدة مطلقة حقيقية لا يجوز أن يحل فيها أي شيء لا معنى ولا فعل ولا غيره، فهو إذن يوصف بأنه قادر لأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وليس لأنه قد قام به معنى يضاف إلى ذاته اسمه القدرة، فهذا يقتضي التركيب، لأن ذات الإنسان تقوم بها قدرة، فالإنسان القادر ذات وقدرة، لولا القدرة لما أصبح قادراً، بعكس الذات الإلهية فإنها لا تحتاج إلى هذه المعاني، فالذات وحدها كافية ليصح الفعل منها، بعكس المخلوقات، وإذن فلو أثبتنا هذه المعاني (الحياة والقدرة والعلم وغيرها) مضافة إلى الذات وقائمة بالذات لشبهنا الخالق بالمخلوق، ولكن ذات الله تعالى حي وقادر وعليم بلا حاجة إلى هذه المعاني، فهو حي بذاته وليس محتاجاً إلى معنى هو حياة زائدة على الذات، وهو قادر بذاته وليس محتاجاً إلى معنى هو قدرة زائدة على الذات... إلخ[٤٢١].

لكن شيخ الإسلام يزن الأمور بطريقة أخرى حين يقول:

إن الموجود الذي يقبل الحياة والكلام مثلاً هو أكمل ممن لا يقبل هذه الصفات.

فهذا كلام لا غبار عليه في دائرة المخلوقات المحدثات! أما مطلقاً فلا، لأن الله تعالى حي قدير عليم متكلم بدون حاجة إلى غير ذاته تعالى ليتصف بتلك الصفات الجليلة، بعكس المخلوقين الذين يحتاجون إلى المعاني، فالإنسان يولد بلا علم ثم يحصل العلم فيصبح عالماً بعلم، ويولد غير قادر فيحصل القدرة وقدرته تتفاوت فهو قادر بقدرة، وهو ذات تضاف إليها الحياة ليصبح حياً، فهو حي بحياة، ثم تزول منه الحياة فيعود ذاتاً فقط بلا حياة!.

---

(٤٢١) وهذا معنى راق جدًّا في تنزيه الذات الإلهية.

فهذه المعاني لا تليق بالله تعالى، فهو مستغن بذاته عن كل تلك المعاني التي يزعمونها زائدة أو قائمة أو حالّة بذاته تعالى، وذاته غنية بنفسها لا تحتاج كل تلك المعاني.

وذاته الغنية لا تقبل تلك المعاني، ولكن هذا لا يعني بالضرورة فرض أضدادها، ففرض أضدادها يحصل للقابل لها من المخلوقات، وليس لله.

ومن هنا نعلم أنه لا يجوز إطلاق ما قاله ابن تيمية حين قال: «لو لم يتصف بتلك الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبكم، والعمى والصمم».

وهاهنا يعترض من يسميهم النفاة بأن هذا الكلام غير صحيح لأن نوع هذا التقابل هو تقابل العدم والملكة، وليس تقابل السلب والإيجاب.

وهنا يكمل شيخ الإسلام كلامه فيقول:

«فيقول لهم أهل الإثبات: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي، ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك[٤٢٢]».

نلحظ هنا أنه ذكر (الكمال) مجرّدًا من أي قيد، وهذا كلام مقبول على هذه الصورة، فالقابل للاتصاف بالكمال المحض أكمل ممن لا يقبله، فهذا كلام لا غبار عليه.

ولكن الكمال إذا كان مناسباً لنوع معيّن ـ أي أنه كمال مقيّد بمن قام به دون غيره ـ فهو كمال خاص به فلا يسوغ حينئذ تعميمه على جميع الموجودات، فمن ذلك مثلاً: الزواج بالنسبة للإنسان، إنه كمال في حق الإنسان لكنه ليس كمالاً في حق جميع الموجودات، فإجراء المقابلة بين الإنسان والملائكة هنا ـ على سبيل المثال ـ في هذا الأمر بالتحديد ليس مما يسوغ؛ لاختلاف جهة المقابلة بينهما، فإذا وصف الإنسان هنا بالزواج فلا يجوز وصف الملائكة بالعنّة مثلاً أو بالضعف الجنسي! لأن الملائكة ليست محلاً لهذا الأمر الوجودي.

وهكذا نعلم عدم دقة قول شيخ الإسلام رحمه الله حين يقول: «وحينئذ، فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها، وأن يكون القابل لها وهو

---

(٤٢٢) مجموع الفتاوى ٦: ٥٤

الحيوان الأعمى الأصم الذي لا يقبل السمع والبصر أكمل منه، فإن القابل للسمع والبصر في حال عدم ذلك أكمل ممن لا يقبل ذلك. فكيف المتصف بها؟! فلزم من ذلك أن يكون مسلوبًا لصفات الكمال على قولهم ممتنعًا عليه صفات الكمال. فأنتم فررتم من تشبيهه بالأحياء فشبهتموه بالجمادات، وزعمتم أنكم تنزهونه عن النقائص فوصفتموه بما هو أعظم النقص[٤٢٣]».

فعدم قابلية وصف الله ببعض صفات الكمال **المقيدة بموضوعاتها اللائقة بها** لا يقتضي البتة وصف الله بأضداد تلك الصفات، لما بيّنت من اختلاف (عنوان القضية) أو (جهة القضية).

ثم يقول شيخ الإسلام: «وكذلك إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات؛ أحدهما: يقدر على التصرف بنفسه، فيأتي ويجيء، وينزل ويصعد، ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به والآخر يمتنع ذلك منه، فلا يمكن أن يصدر منه شيء من هذه الأفعال كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه، أكمل ممن يمتنع صدورها عنه[٤٢٤]».

فهنا وبناء على ما سبق تظهر لنا مغالطة شيخ الإسلام رحمه الله فيما يقرره هنا، حين يقول: «إذا قدّرنا موصوفين»، فهو قد ذكر موصوفين مطلقين، دون أن يحدد أي قيد، وهو كلام غير دقيق؛ لأن الذي يقبل الصعود والنزول وسائر هذه الانتقالات من مكان إلى آخر هو (المحدود)، فإذا أجريت المقابلة بين متقابلين (محدودين) فقد تصح، أما إجراؤها بين محدود وغير محدود، ثم الإيهام بأن غير المحدود حين لا يقبل ما يقبله المحدود من الصفات يلزم منه نقص غير المحدود، فهذا نوع من المغالطة.

ويوضح ابن تيمية هذه القاعدة أكثر حين يقول: «فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد[٤٢٥]».

وبناء على هذا الكلام: فإذا كانت الحركة كمالاً للحيوان من كل وجه، فالله أولى بها عند ابن تيمية، ولهذا لا نتعجب حين ينقل ـ على جهة التأييد والحشد والتدعيم ـ أقوالاً لبعض الأئمة تثبت الحركة لله تعالى، منها مثلاً قول عثمان بن سعيد الدارمي في

---

(٤٢٣) مجموع الفتاوى ٦: ٥٥

(٤٢٤) السابق ج ن، ص ن

(٤٢٥) الدرء مج ١: ٤٤٢

رده على بشر المريسي حين قال له: «الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط إذا شاء، ويقوم ويجلس إذا شاء...[٤٢٦]».

بل هو يقول إن حرباً الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي يصرحان بنسبة الحركة لله، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، بل إن حرباً الكرماني يذكر أن نسبة الحركة لله تعالى هو قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وأن نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات[٤٢٧]. فتلك عقائد السلف الصالح ـ يقول حرب الكرماني ـ، فمن خالف شيئاً منها أو طعن فيها أو قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق[٤٢٨].

وكذلك بالإمكان استخدام طريقة ابن تيمية بأن يقال: القادر على الحركة قادر على السكون كذلك، وبإمكاننا في هذه الحالة أن نقول: إن من يقدر على الحركة والسكون أكمل ممن لا يقدر إلا على الحركة فقط!، وهنا فمن حقنا أن نسأل شيخ الإسلام رحمه الله: إذا كانت الحركة كمالاً والسكون نقصاً، ومن أجل هذا وصفت الله بأنه متحرك ـ تعالى وتقدس ـ فهل يقدر الله على السكون؟ لا شك أن القول بأن الله قادر على السكون يعني أنه قادر على أن يكون ناقصاً لأن السكون نقص، وحينئذ فالله متحرك فقط! فهذا قول بإيجاب الحركة على الله بمعنى أن الله تعالى مضطر إلى الحركة ولا يقدر على عدم الحركة!.

وكذلك الحركة ليست كمالاً مطلقاً فإن الإنسان لا يتحرك إلا لاحتياجه إلى هذه الحركة، ولو كان الإنسان غنياً عنها يحقق ما يريد بلا حركة، وهو غير محتاج إليها لكان هذا أكمل في حقه! وإذن فليست الحركة كمالاً من كل وجه كما يوحي كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

وبالنظر إلى العلامة العثيمين نجده يقول: «هذه النصوص في إثبات الفعل والمجيء والاستواء والنزول إلى السماء الدنيا إن كانت تستلزم الحركة لله، فالحركة له حق ثابت، بمقتضى هذه النصوص ولازمها، وإن كنا لا نعقل كيفية هذه الحركة[٤٢٩]».

---

(٤٢٦) الدرء مج ١: ٣٦٥

(٤٢٧) الدرء مج ١: ٣٤٣

(٤٢٨) الدرء مج ١: ٣٥١

(٤٢٩) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٣: ٧٣

ومن الأمثلة التي أجرى فيها شيخ الإسلام قياس الأَوْلى على وفق رؤيته هو ومنهجه الذي ألمحت إليه قبل قليل: تفسيره لقوله تعالى في حق الأوثان المعبودة: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥].

قال: «وللناس في هذه الآية قولان:

أحدهما: أنه وصفهم بهذه النقائص ليبين أن العابد أكمل من المعبود.

الثاني: أنه ذكر ذلك لأن المعبود يجب أن يكون موصوفًا بنقيض هذه الصفات، فإن قيل بالقول الأول، أمكن أن يقال بمثله في آية العجل، فلا يكون فيه تعرض لصفات الإله. وإن قيل بالثاني، وجب أن يتصف الرب ـ تعالى ـ بما نفاه عن الأصنام.

وحينئذ، فإن كانت هذه الأمور أجسامًا كانت هذه الدلالة معارضة لما ذكر في تلك الآية، وإن لم تكن أجسامًا بطل نفيهم لها عن اللّه ـ تعالى ـ ووجب أن يوصف اللّه ـ عز وجل ـ بما جاء به الكتاب والسنة، من الأيدي وغيرها، ولا يجب أن تكون أجسامًا، ولا يكون ذلك تجسيمًا، وإذا لم يكن هذا تجسيمًا فإثبات العلو أولى ألا يكون تجسيمًا. فدل على أنه لا يكون تجسيما، فدل على أن الشرع مناقض لما ذكروه[٤٣٠]».

واضح هنا أن شيخ الإسلام ينطلق من مبدأ قياس الأَوْلى في فهم هذه الآية، فإذا كان نقص الأوثان المعبودة أنها لا أرجل لها ولا أيدي، فمعنى هذا أن نقيضها هو الأكمل، وإذا كان كذلك فالله تعالى أولى بالكمال، وإذن فوجب أن ننسب لله تعالى نقيض ما نفاه عن الأوثان المعبودة من كونها لا أيدي لها تبطش بها، ولا أرجل تمشي بها، ولا آذان تسمع بها، أي أنه يجب أن ننسب لله تعالى يداً يبطش بها، أو رجلاً يمشي بها، أو أذناً يسمع بها، فتأمل!.

وبهذا يكون منهج ابن تيمية أنه إذا ثبت أنه يجوز نسبة تلك الأمور لله تعالى ولا يعد هذا تجسيماً، فإثبات العلو على الحقيقة هو أيضاً ـ وبطريق الأولى ـ لا يعد تجسيماً.

وحين يعترض الإمام الرازي على نسبة العلوّ الحقيقي بجهة الفوق التي هي على

---

(٤٣٠) مجموع الفتاوى ٥: ١٣٨

النقيض من جهة التحت، حين يعترض الإمام الرازي فيقول: «إن ما لا يتناهى فكل نقطة منه فوقها نقطة فكل شيء منه سفل»، حين يعترض الفخر الرازي بهذا الاعتراض ليدحض القول بالعلو الحقيقي ونسبة الجهة لله تعالى، يجيبه شيخ الإسلام بأن هذا «لا يقدح في مطلوبنا[٤٣١]، فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه، بل هو عال على كل موجود، **ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو منه لا من غيره.**

وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات الكمال بحسب الإمكان.

وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو، ولا يقدح في العالي أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه[٤٣٢]».

ثم يقول شيخ الإسلام: «وأيضاً فإن الناس متنازعون في صفاته: هل بعضها أفضل من بعض؟ مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟

والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟ والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض، وبعض صفاته أفضل من بعض، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦]. . . . إلخ[٤٣٣]».

وبعد أن أثبت أن صفات الله تتفاضل وإن كانت كلها كاملة ـ على أن كلام الله عند المعتزلة مثلاً هو مفعول لله تعالى ليس صفة له[٤٣٤] ـ، أقول: بعد أن أثبت ابن

---

(٤٣١) يعني إثبات جهة الفوق لله.

(٤٣٢) الدرء مج ٤: ١٠

(٤٣٣) السابق مج ن، ص ن

(٤٣٤) ذاك أن الكلام لا يسمى صفة لا في اللغة ولا هو في العقل كذلك، فإن الكلام هو اسم معنى يطلق على النص المتكلم به، أو هو مصدر بطلق على ممارسة الكلام نفسه، أما الصفة فهي (متكلم) ففاعل الضرب يوصف بأنه (ضارب)، وكذلك فاعل الكلام يقال له: (متكلم). ولكن الضرب مفعول للضارب أو هو مصدر بمعنى ممارسة الضرب، وكذلك الحال في الكلام فكيف يقال للكلام إنه صفة؟ وهكذا نعلم أن ما سمّاه ابن تيمية صفات لله ليس هو على الحقيقة صفات لله! وإذن فيبطل ما بناه عليه من الادعاء بأنها تتفاضل، فتأمل أخي القارئ.

تيمية أن صفات الله تتفاضل قال في حق الذات الإلهية: «فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها، وبعضها أفضل من بعض، **لم يمتنع أن يكون هو العالي علواً مطلقاً، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره**[٤٣٥]». وإذن فبما أن الصفات تتفاضل مع أنها كلها كاملة؛ فما المانع من أن يكون بعض الذات أعلى من بعض؟ فإن ما علا أفضل مما سفل! وإن كان الكل عالياً!.

وتأمل هنا أخي القارئ يكف يتكلم شيخ الإسلام عن الذات فبعضها أعلى من بعضها الآخر! أليس هذا تصريحاً بنسبة الأبعاض المتغايرة إلى ذات الله تعالى أولاً، ثم فيه ادعاء أن ذات الله تعالى تتفاضل ويعلو بعضها على بعض مع كمال الذات كلها قياساً على تفاضل الصفات؟!

هذا، ولئن كان شيخ الإسلام رحمه الله غير موفق ـ كما رأينا ـ في استخدامه قياس الأوْلى في بعض المواطن، فلقد كان موفقاً ـ لا شك ـ في مواطن أخرى.

فمن ذلك مثلاً ما ذكره تعالى في «حق المسيح وأمه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]. فجعل ذلك دليلاً على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأحرى[٤٣٦]».

لكنه يقول بعد ذلك: «والكبد والطحال، ونحو ذلك، هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزَّه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل؛ إذ ذاك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل[٤٣٧]».

فللّه تعالى يد يعمل بها ويفعل بها، والباء هنا هي باء الاستعانة كما يقال: كتبت بالقلم وضربت بالعصا، فتأمل هذا الكلام أخي القارئ الكريم!.

وكذلك مما وفّق شيخ الإسلام فيه، ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاء فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاء تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، أن هذه الآية وأمثالها «مما يدل على أن

---

(٤٣٥) الدرء مج ٤: ١٢

(٤٣٦) مجموع الفتاوى ٣: ٥٣

(٤٣٧) السابق ج ن، ص ن.

كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن فهو للقديم الواجب الخالق أولى من جهة أنه أحق بالكمال؛ لأنه أفضل [٤٣٨]».

ولعل قياس الأَوْلى هو الذي حمله على أن يصف الله تعالى بأن الملائكة جنده وأعوانه، حين يقول في ضمير (نحن) حين يستعمله الله في القرآن، يقول: «ومما يدل على ذلك: أنه ذكره بصيغة الجمع، فقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٣]، وقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، وقال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٧-١٩].

فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره اللّه تعالى في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة؛ فإن صيغة (نحن) يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة ربهم، وهو خالقهم وربهم، فهو سبحانه العالم بما توسوس به نفسه، وملائكته تعلم؛ فكان لفظ (نحن) هنا هو المناسب[٤٣٩]».

فتأمّل أخي القارئ كيف جعل لله تعالى أعواناً من الملائكة! فهل لله تعالى أعوان يعينونه؟ وهل نأخذ هذا الكلام على ظاهره! أم سيحتج مقلدو شيخ الإسلام بأنه مجاز؟

وكذلك قوله في أن كون الله تعالى «صمدًا يمنع أن يكون والدًا، ويمنع أن يكون مولودًا بطريق الأولى والأحرى[٤٤٠]».

إلى مواطن أخر استدل فيها شيخ الإسلام بقياس الأَوْلى والأحرى.

إن قياس الأَوْلى إنما يسوغ حين يكون المقيس أولى بالصفة من المقيس عليه، ولكن يشترط له أن يكون المقيس قابلاً لأن يوصف بتلك الصفة لكن على جهة الأَوْلى والأحرى، وليس كل ما ظن كمالاً يقتضي أن يكون الله تعالى أَوْلى به، فهناك كمال مطلق، وهناك كمال نسبي مقيد، فالحركة للإنسان والزواج والنكاح ونسبة الآلاء

---

(٤٣٨) مجموع الفتاوى ١٦: ٢٠٤

(٤٣٩) مجموع الفتاوى ٥: ٣٠٢

(٤٤٠) مجموع الفتاوى ١٧: ١٣٤

والأعضاء هي كمالات له، ولكنها كمالات مقيّدة به لا يصح وصف الله تعالى بها، لا من باب الأَولى ولا من غيره.

وبعد، فتلك أبرز القواعد التي يبني عليها شيخ الإسلام منهجه في التوحيد، حاولنا كشف النقاب عنها بشكل موجز هادفين إلى تقريبها من ذهن القارئ، ولست أزعم أنها تحيط بكل تفاصيل هذا المنهج، ولكنها تعطي ـ على الأقل ـ تصوراً مقارباً لأسس هذا المنهج السائد اليوم، كما أني لم أحب أن أخوض في تفاصيل مذهب شيخ الإسلام في مسألة الأسماء والصفات وغيرها، فلقد أشبع هذا الموضوع بحثاً بين أنصار شيخ الإسلام وخصومه، كما أن الحديث في الأصول يغني عن الخوض في التفاصيل، وهذا ما تكفي فيه الإشارة.